

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1948

57. Jahrgang des

PASTOR BONUS



V 106

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1948/665

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium  
des Bischöflichen Priesterseminars in Trier

Schriftleitung von Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.



## Inhalt des Jahrgangs 1948

Backes, Ignaz, Thomas von Aquin und die Aufgabe der Theologie*)	234
Barbel, Joseph, Priester und Bistum. Um die „Spiritualität“ des Bistumpriesters	1
— Christentum und Menschenwürde (Besprechung)*	52
— Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940—1947)*	307, 362
Bartz, Wilhelm, Das Lied von Bernadette*)	310
Bruch, Richard, Sittliche Beurteilung der „künstlichen Befruchtung“	141
Fischer, Balthasar, Der Psalter als Christusgebetbuch. Christliches Psalmenbeten nach Benedikt von Nursia	321
Geck, Adolf, Freizeitgestaltung in moraltheologischer Sicht	159
Groß-Pöck, Die „Theologengemeinschaft Trier“ in der neuen Akademischen Bonifatius-Einigung*)	113
Haick, E., Notruf eines Flüchtlingspfarrers aus der Diaspora*)	50
Hegel, Eduard, Städtische Pfarrseelsorge im deutschen Spätmittelalter	207
Höffner, Joseph, Um das christliche Menschenbild*)	117
— Kirche und Kino*)	179
— Die behördliche Preisfestsetzung im Urteil der Scholastik	220
— Nochmals das Pfarrprinzip*)	236
— Außerordentliche Seelsorge (Missionskonferenz zu Werl)*	240
— Zur seelsorglichen Lage in Österreich*)	244
— Priester und Proletarier*)	313
— Sozialismus und Christentum / Literatur-Übersicht*)	358
Junker, Hubert, Die Patriarchengeschichte. Ihre literarische Art und ihr geschichtlicher Charakter	38
— Das neue lateinische Psalterium	149
— Ein neuer Weg in der alttestamentlichen Forschung?	257
Kammer, Karl, Moralische Aufrüstung (MRA)	65
Ketter, Peter, Urkirchliche Schulung der Frauen und Mütter	266
Kirchgässner, Alfons, Der Christ im Leiden. Sinndeutung des Leidens nach dem Apostel Paulus	278
Lauxen, Josef, Trierischer Seelsorgsklerus zu Ende des 17. Jahrhunderts. Aus einem Visitationsbericht*)	240
Lenz, H., Ehescheidungen einst und jetzt*)	246
v. Meurers, H., Römische Erlasse und Entscheidungen*)	248, 374
Mörsdorf, Klaus, Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung	335
Moßhamer, Ottilie, Um unsere Landjugend	201
— Zur Lage unserer Landjugend*)	356
Mühlenbrock, Georg, Zur Seelsorge an unserer studierenden Jugend. Masse und Elite	152
Puschmann, Bernhard, Das Verhalten des Beichtvaters in Fragen des 6. Gebotes	101
Raudisch, Erich, Der Katholik und der Rundfunk*)	173
Rotstein, Otto, Die religiöse Not in der sächsischen Diaspora*)	110
Sandkaulen, Werner, Russische Kriegsgefangenschaft in priesterlicher Schau*)	45

\*) Übersichten und Berichte

Sch auf, Heribert, Grundlegung u. Grenzen des kanonischen Rechts*)	106
— Probleme der Rechtstheorie*)	370
Schneider, Josef, Die sittliche Unterempfindlichkeit des modernen Menschen	129
Schuth, Johannes, Josef Görres	32
— Die Lage des westdeutschen Katholizismus vor 1848	229
— Die deutschen Katholiken und das Jahr 1848	349
Sladek, Paulus, Der Priester in der Entscheidung*	316
Steffens, Hans, Rubriken und Liturgie	27
— Kulturelle Seelsorgsaufgaben auf dem Lande	352
Tellkamp, A., Die Stunde der Weltmission	193
Theis, Niclas, „Credo in Newmanum“. Der größte religiöse Genius unter den Oxfordern in seiner Bedeutung für unsere Zeit	74
Thomas, Alois, Josef Mainzer. Ein Trierer Reformgeistlicher und bedeutender Musiker	87
Thomas, Joh., Die Kirche im Hauptroman Gertrud von Le Forts	77
Weissenberger, Paulus, Die Mauriner als Volksmissionare. Volksmissionen im Geiste des hl. Benedikt	300
Zeeden, Ernst W., Eine ökumenische Stimme aus dem 17. Jahrhundert: Veit Ludwig von Seckendorf	287

## Besprechungen

Akademische Missionsblätter	318
Algernissen, K., Fatima (Backes)	186
— Nietzsche und das Dritte Reich (Jos. Lenz)	319
Arnold, Franz Xaver, Zur christl. Lösung der soz. Frage (Höffner)	61
— Personalser Sozialismus (Höffner)	61
Barbel, Jos., Quellen des Heils (Backes)	59
Baudin, L., Die Inka von Peru (Höffner)	380
Beckmann, Joh., Die katholische Kirche im neuen Afrika (Tellkamp)	318
Bierbaum, M., Die letzte Romfahrt des Kardinals v. Galen (Donckel)	63
Breitenstein, Desiderius, Una caro (Höffner)	255
— Der Mensch in der sozialpolitischen Wende (Höffner)	320
— Das Gesicht des Ostens (Höffner)	320
Brendgen, M., Frau und Beruf (Höffner)	189
Brinkmann, B., Christusgemeinschaft (Backes)	59
Broutin, Paul, Mysterium Ecclesiae (Backes)	252
Brugger, W., Philosophisches Wörterbuch (Höffner)	63
Carr, E. H., Sowjetrußland und der Westen (Höffner)	381
Chrysostomus, Joh., Ich glaube an den Hl. Geist (Fischer)	128
D'Arcy, M. C., Das Rätsel des Übels (Backes)	58
Dempf, A., Die Krisis des Fortschrittglaubens (Bartz)	383
Diebolt, J., Von der Wahrheit zur Liebe (Backes)	188
Durst, B., Dreifaches Priestertum (Backes)	252
Egenter, R., Von der Einfachheit (Seelhammer)	384
Feckes, K., Natur und Übernatur (Backes)	58
Filthaut, Th., Die Kontroverse über die Mysterienlehre (Backes)	253
Firkel, Eva, Helfendes Wort (Höffner)	256
Gastgeschenk. Ein kleines Lesebuch (Höffner)	126
Gessl, Franz, Kirchenneubau — Gemeindeneubau (Höffner)	256
Gottron, A., Die Grablegung im Mainzer Dom (A. Thomas)	123
Grabmann, M., Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas v. A. (Backes)	234
Gräf, R., Das Sakrament der göttl. Barmherzigkeit (Höffner)	255
Guardini, R., Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk (Höffner)	119
Hasebrink, J., Das Alte Testament als Vorbereitung auf Christus (Junker)	254

Hasenkamp, G., Das brennende Licht (J. Thomas) . . . . .	125
— Zwischen Endzeit und Altar (J. Thomas) . . . . .	125
Heidrich, A., Resonet in laudibus (J. Thomas) . . . . .	381
Helling, Fritz, Die Frühgeschichte des jüd. Volkes (Junker) . . . . .	257
Hengstenberg, H. E., Der Mensch auf dem Wege (J. Thomas) . . . . .	127
— Von der göttl. Vorsehung (J. Thomas) . . . . .	127
Herders Laienbibel, übertr. v. K. Thieme (Ketter) . . . . .	120
Hildegards Leben. Hrsg. von der Abtei Eibingen (Höffner) . . . . .	189
Höffner, J., Christentum und Menschenwürde (Barbel) . . . . .	52
Innitzer, Th., Die Stimme der Kirche zur soz. Frage (Höffner) . . . . .	319
Jenks, E., Das Staatsschiff (Schauf) . . . . .	192
Kastner, F., Gefährten des Herrn (Backes) . . . . .	317
Kathedrale. Blätter zum Wiederaufbau des Domes zu Münster (A. Thomas) . . . . .	123
Keller, H., Am Herzen der Mutter (Backes) . . . . .	61
Kipp, H., Mensch, Recht und Staat (Schauf) . . . . .	190
Kirche in der Welt. Loseblattlexikon (Höffner) . . . . .	383
Kirnberger, F., Laiengespräche über den Staat (Höffner) . . . . .	320
Klein, Jos., Grundlegung und Grenzen des kan. Rechts (Schauf) . . . . .	106
Koch, N., Zur sozialen Entscheidung (Höffner) . . . . .	320
Köster, H. M., Die Magd des Herrn (Backes) . . . . .	184
Kuhaupt, H., Ave Maria (Backes) . . . . .	61
Lacordaire, Briefe über das christl. Leben (Fischer) . . . . .	188
Le Fort, G. v., Das Schweißstuch der Veronika (J. Thomas) . . . . .	18
— Der Kranz der Engel (J. Thomas) . . . . .	77
Lenhart, L., Das Mainzer Priesterseminar (A. Thomas) . . . . .	122
Lotz, J., Das christl. Menschenbild im Ringen der Zeit (Höffner) . . . . .	118
Lucas, J., Wir Kinder Gottes (Backes) . . . . .	317
Maiworm, J., Geschichte Jesu (Ketter) . . . . .	121
Mecklenbeck, A., Die Stunde der Kirche (Bartz) . . . . .	123
Mélanges de Science religieuse IV/I (Backes) . . . . .	253
Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Nilles) . . . . .	317
Molenaar, MSC, Die Frau vom anderen Ufer (Backes) . . . . .	189
Möller-Dostali, R., Sozialismus und Katholizismus (Höffner) . . . . .	360
Morr-Markar-Markaroff, Die Verwaltung des hl. Ehesakra- mentes (Höffner) . . . . .	255
Morus, Th., Utopia, übers. von H. Schiel (Höffner) . . . . .	380
Nell-Breuning, O. v., Gesellschaftsordnung (Schauf) . . . . .	190
Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft . . . . .	318
Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden (Backes) . . . . .	185
Newman, Gott und die Seele, übers. von M. Laros (Fischer) . . . . .	187
Nötscher, F., Die Psalmen (Junker) . . . . .	254
Nüschén, A., Selig bist du, die du geglaubt hast (Backes) . . . . .	61
Paal, H., Kosmos, Mensch und Überwelt (Lenz Jos.) . . . . .	319
Pamperrien, R., Die Gewinnung des Volkes (Höffner) . . . . .	361
Petersen, H., Christl. Ordnung in Staat u. Gesellschaft (Höffner) . . . . .	62
Philipson, M., S. Thérèse de Lisieux (Backes) . . . . .	189
Pieper, J., Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens (Seelhammer) . . . . .	384
— Enzyklika „Fulgens radiatur“ . . . . .	384
Pius XII., Krieg und Frieden (Höffner) . . . . .	319
Plenge, J., Sein und Geist (Jos. Lenz) . . . . .	319
Portmann, H., Der Bischof von Münster (Donckel) . . . . .	63
Rasch, H., Das Ende der kapitalist. Rechtsordnung (Höffner) . . . . .	380
Rosental, M. M., Materialistische und idealistische Weltanschauung (Höffner) . . . . .	359
Revers, W. J., Persönlichkeit und Vermassung (Höffner) . . . . .	117
Rüther, J., Anima. Ein Buch von der Seele (Jos. Lenz) . . . . .	319

Sasowski, B., Flüchtlingshilfe (Höffner)	256
Sauer, E., Grundlehre des Völkerrechts (Höffner)	62
Schedl, C., Die Psalmen nach dem neuen röm. Psalter (Junker)	254
Schelkle, K. H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments (Fischer)	382
Schepers, H., Bereitet den Weg (Höffner)	124
Schmaus, M., Vom Wesen des Christentums (Backes)	317
Schmitt, St., Das Christentum, die wahre Menschheitsreligion (Bartz)	187
Schneider R., Die Stunde des hl. Franz v. A. (J. Thomas)	126
— Der Priester im Kirchenjahr der Zeit (Fischer)	186
Sering, P., Jenseits des Kapitalismus (Höffner)	381
Spaemann, H., Die Stadt des lebendigen Gottes (Höffner)	64
Stalin, J., Fragen des Leninismus (Höffner)	358
Stark, M., Pastoralbrief: Heimatlosigkeit u. Seelsorge (Höffner)	256
Steffes, J. P., Christl. Existenz inmitten der Welt (Höffner)	118
Steffens, H., Ist jemand krank (Fischer)	186
— Meßbubenfibel (Fischer)	186
Steinbüchel, Th., F. M. Dostojewski (Höffner)	119
Stern, V., Grundzüge des dialektischen und historischen Materialismus (Höffner)	359
Svoboda, R., Lasset uns beten (Fischer)	187
— Christus vor der Not der Menschen (Höffner)	256
Thomas v. Aquin, Das Auge des Adlers. Brevier der Heilslehre, zusammengestellt von J. Pieper (Backes)	253
Tischleder, P., Das rechte Bild vom Menschen (Höffner)	119
Trentinaglia, F., Der Papst zur Neuordnung der Welt (Höffner)	319
Uhl, L., Brautlehre (Höffner)	255
Vezin, A., Die frohe Botschaft v. göttl. Kinde nach Lukas (J. Thomas)	382
Vranken, G., Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt beim hl. Augustinus (Backes)	59
Weinrich, F. J., Der Rosenkranz von AD 1942 (J. Thomas)	382
— Aus St. Elisabeths Jugendtagen (J. Thomas)	382
Weiß, K., Der Geist ist's, der lebendig macht (Jos. Lenz)	318
Werfel, F., Das Lied von Bernadette (Bartz)	310
Winckler, J., Bischof E. v. Ketteler (Höffner)	124
Wittig, J., Das neue Antlitz (J. Thomas)	124
Wunder der Weihnacht (J. Thomas)	382
Würtenberg, G., Nero oder die Macht der Dämonen (Höffner)	117
Yves de Montcheuil, Malebranche et le Quiétisme (Backes)	60
Zörlein, J., Die öftere Beicht (Höffner)	64









V 106

SL 53



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

57. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

## inhalt

Priester und Bistum / P. Dr. Joseph Barbel CSSR. . . . .	1
Die Kirche im Hauptroman Gertrud von Le Forts / Johannes Thomas . . . . .	18
„Rubriken“ und „Liturgie“ / Hans Steffens . . . . .	27
Josef Görres († 29. Januar 1848) / Johannes Schuth . . . . .	32
Die Patriarchengeschichte / Dr. Hubert Junker . . . . .	38
Übersichten und Berichte:	
Russische Kriegsgefangenschaft in priesterlicher Schau / Werner Sandkaulen . . . . .	45
Notruf eines Flüchtlingspfarrers aus der Diaspora / E. Haick . . . . .	50
Christentum und Menschenwürde / Dr. Joseph Barbel . . . . .	52
Besprechungen . . . . .	58
Eingesandte Bücher	

1./2. Heft

Januar/Februar 1948

PAULINUS-VERLAG-TRIER

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften (6 Doppelhefte). Preis: jährlich 15 RM. zuzügl. Zustellgebühr; Doppelheft: 3 RM.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH. Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

# Priester und Bistum

## Um die „Spiritualität“ des Bistumpriesters

Von P. Dr. Joseph Barbel CSSR., Luxemburg

Es ist nicht leicht, den Werdegang jenes Problems zu schildern, das sich hinter der Formel: „Spiritualität“ des Bistumpriesters<sup>1</sup> birgt. Möglich, daß es in seinen tiefsten Quellgründen sichtbarer würde, wenn man bis zu den Ursachen des geschichtlichen Entwicklungsprozesses vordringen würde, der zu einer Doppelung des Klerus in Welt- und Ordensklerus führte und dann beim Ordensklerus, im Anfang vielleicht nicht bewußt, aber doch im praktischen Leben greifbar, eine Fülle von Spiritualitäten zeitigte, die jeweils darauf ausgingen, Menschen einer bestimmten Zeit unter genau umrissenen Zeitumständen das Evangelium näherzubringen und sie so zu erfolgreichen Boten des Evangeliums für ihre Brüder und Schwestern zu machen. Eine solche Untersuchung ist hier natürlich nicht beabsichtigt. Es soll nur berichtet werden über eine Bewegung unter dem Klerus hauptsächlich des französischen Sprachgebietes, die nach mancher Seite hin auch dem deutschen Klerus Anregungen vermitteln kann, wenn man sie spezifisch französischer Fragestellungen entkleidet hat. Den Ausführungen liegt, allerdings nicht ausschließlich, eine schon ziemlich ausgedehnte Literatur zugrunde<sup>2</sup>. Es wird aus begreiflichen Gründen darauf verzichtet, jeden Satz mit Hinweisen auf entsprechende Bücher und Artikel zu unterbauen. Der Bericht, wie er will es nicht sein, würde sonst einen Umfang annehmen, der den Rahmen eines Zeitschriftenartikels sprengen müßte. Das wesentliche Schrifttum ist übrigens im Literaturverzeichnis kurz bewertet.

<sup>1</sup> Es gibt kein deutsches Wort, das den Sinngehalt des französischen „spiritualité“ auszudrücken vermag. Sollte man es nicht einfach übernehmen, obschon es nicht gerade schön klingt? Das niederländisch-flämische Sprachgebiet ist hier vorangegangen. Schließlich ist das Fremdwort vielleicht besser als wortreiche Umschreibungen, die Gefahr laufen, mißverstanden zu werden. Der Doppelausdruck „Aszese und Mystik“ trennt, was eigentlich nicht getrennt werden dürfte, und ist dazu auch viel allgemeiner. „Geistliches Leben“ dagegen bringt das Lehrmäßige und vielleicht auch das spezifisch Religiöse nicht genügend zum Ausdruck. Der Unterschied von „geistlich“ und „geistig“ ist allein wohl nicht stark genug.

<sup>2</sup> Bekannt ist, daß Kardinal Mercier von dem Worte „Weltklerus“ gesagt hat: „Welch häßliches Wort!“ Nun muß die Bezeichnung nicht unbedingt einen absprechenden Sinn haben. Man kann sogar einen sehr schönen und gerade für unsere Zeit höchst aktuellen Sinn darin finden. Es bringt an sich einfach eine Tatsache zum Ausdruck, die kein Werturteil sein soll und sein darf. Aus der hier in Frage stehenden Literatur ist die Bezeichnung allerdings ganz verschwunden.

<sup>3</sup> I. Die wichtigsten Bücher:

Delacroix, S., Nationaldirektor der Unio Apostolica, *Pour le clergé diocésain. Une enquête sur sa spiritualité particulière*, Paris (1947), Collection: Problèmes du clergé diocésain: 1. (Das wichtigste, zusammenfassende Buch.)

Delacroix, S., *Les Etudes du Prêtre d'aujourd'hui. Introduction à l'étude des sciences ecclésiastiques*, Paris (1945), Collection: Les livres du prêtre. (Ein

Zunächst suchen wir die Lage zu kennzeichnen, aus der sich das Bemühen um eine Spiritualität des Bistumspriesters wenigstens zum Teil erklären läßt (A). Dann folgen die wesentlichen Gedanken, die im Laufe der Auseinandersetzung bis jetzt herausgestellt worden sind (B). Schließlich wird auf einige Beiträge zur Klärung dreier besonders schwieriger Fragen verwiesen, die bei dem Hin und Her der Kontroverse zutage getreten sind (C).

## A: Kennzeichnung der Lage

1. Im Vordergrund des Bemühens um eine Spiritualität des Bistumspriesters steht, wenigstens wenn man den tieferen Quellen nachspürt, dessen Verlangen nach einer substantielleren und auch leichter verdaulichen religiösen Kost. Man sucht sie naturgemäß zuerst im Priesterstand selbst, in den ihm eigenen Gaben und Aufgaben. Es soll also nichts a priori erarbeitet werden, sondern es soll das Bewußtsein geweckt werden für die tatsächlich bestehende besondere Eigenart des Bistumspriestertums. Man hat deshalb auch geraten, die Bemühungen nach dieser Richtung nicht mit dem Namen einer „besonderen Spiritualität“ der Bistumsgeistlichkeit zu etikettieren, sondern sie zusammenzufassen in einem vertieften Studium der Theologie des Priestertums in seiner ganzen Fülle. Selbstverständlich wünscht man kein Studium um des Studiums willen, sondern man möchte durch dieses Studium dem echt priesterlichen Leben neue Motive und Kräfte zuführen. Es kann also nicht um den

wertvoller Führer durch die verschiedenen Gebiete der Theologie, verfaßt von Fachleuten, mit ziemlich ausführlichen Literaturangaben.)

**Garrigou-Lagrange, R.**, *De sanctificatione sacerdotum secundum nostri temporis exigentias*, Turin (1946). (Bringt neben fraglichen Dingen einige nützliche Unterscheidungen.)

**Guerry, E.**, *Erzbischof-Koadjutor von Cambrai, Sekretär der Kommission der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs, Le clergé diocésain en face de sa mission actuelle d'évangélisation*, Paris (1944). (Nicht im Buchhandel.)

**de Guibert, J., SJ.**, *Séminaire et noviciat*. Paris (1938). (Einige Richtigstellungen und interessante geschichtliche Ausführungen.)

**Lemaitre, G.**, *Notre sacerdoce*, Paris (1945). (Grundsätzliche Ausführungen in maßvoller Form.)

**Martimort, G.**, *De l'évêque*, Paris (1946). (Bedeutsame Skizze.)

**Masure, E.**, *De l'éminente dignité du clergé diocésain*, Paris (1939). (Einige fragliche Aufstellungen; steht in gewisser Weise am Ursprung der Auseinandersetzung.)

**Richaut, P.**, *Bischof von Laval, Y a-t-il une spiritualité du clergé diocésain?* Paris (1945).

**Thils, G.**, *Nature et spiritualité du clergé diocésain*, Bruges (1946). (Bedeutsam besonders in seinem letzten Teil.)

### II. Bedeutsame Aufsätze in Zeitschriften:

**Ancel, A.**, *Weihbischof von Lyon, Plaidoyer pour le clergé diocésain: Documentation Catholique* 29, 44 (1947) 1375—1393.

**Ancel, A.**, *Comment présenter le sacerdoce au prêtre d'aujourd'hui: L'Union* 74 (1947) 903—911, mit Fortsetzungen.

**Bossière, Y.**, *Clergé séculier, clergé canonial et clergé diocésain: Supplément*

Aufbau einer künstlichen Theorie gehen, sondern um ein neues Bewußtwerden einer vorgegebenen Wirklichkeit, um die Herausarbeitung vornehmlich einer Theologie des Weihesakramentes, das einen eigenen Lebensstand begründet und ihn im persönlichen Leben immer mehr entwickelt. Man bemüht sich dabei, die Eigenart des Bistumspriesters gerade darin zu sehen, daß er vom geistlichen Standpunkt aus nicht differenziert ist, daß er der allgemeinen Spiritualität der Kirche, wie sie in der Heiligen Schrift, in den liturgischen Büchern, in den Vätern sich ausspricht, ganz nahesteht. Die Liturgische Bewegung ist diesen Bemühungen nicht fremd. Es geht also nicht im eigentlichen Sinn um neue Methoden, neue Andachten, neue Lebensanweisungen, die den Priester, der im Leben steht, schließlich noch mehr erdrücken würden. Es geht nicht darum, Eigenheiten für den Bistumspriester zu suchen, besondere Spezialitäten, die ihn von anderen abheben würden. Es geht um die Erneuerung des Empfindens für die ganze priesterliche Fülle. Dem Priester ist die Sorge für alle aufgetragen. Er ist der Hüter der tiefsten Quellen. Er ist als Priester der Mann der Kirche, der nicht vom Ersatz lebt, sondern aus den Schätzen der Kirche heraus, der aus den Geheimnissen, die er verwaltet, zu erst selber lebt, und sie dann auch anderen vermitteln darf.

2. Von einer gewissen, freilich nur selten ausdrücklichen und vor allem nicht ausschließlichen Bedeutung für die Aktualität des Problems ist eine unleugbare Rivalität zwischen Welt- und Ordensklerus, besonders was die Frage der Berufswerbung angeht. Bezeichnend ist hierfür ein Aufsatz

de la Vie Spirituelle 1 (1947) 143—172. (Der Standpunkt eines Regularkanonikers.)

Bouyer, L., Le bréviaire dans la vie spirituelle du clergé: La Maison-Dieu, Heft 3 (1945) 38—68.

Carpentier, R., SJ., La spiritualité du clergé diocésain: Nouvelle Revue Théologique 68 (1946) 192—217. (Gründlich.)

Catherinet, F.-M., Y a-t-il une spiritualité du clergé diocésain: L'Ami du clergé, 57 (1947) 733—739.

La Maison-Dieu, Heft 3 (1945) 71—90. Rapport du R. P. Féret, O.P., 71—76; Lettre de M. l'abbé Martimort aus R. P. Féret, 76—80; Communication de S. E. Mgr. Guerry, 80—87; Rédaction, Spiritualité du clergé diocésain, 87—90.

Nicolas, M. J., O.P., Sacerdote diocésain et vie religieuse: Revue Thomiste 46 (1946) 169—182.

Robilliard, J. A., O.P., Spiritualité du clergé diocésain ou spiritualité sacerdotale: Vie Spirituelle 74 (1946) 189—193.

Tenneson, A., SJ., Pour une spiritualité de l'action: Prêtre et Apôtre 28 (1946) 87—89; 103—105.

III. Über Gemeinschaftsbestrebungen innerhalb des Bistumsklerus unterrichtet mit Angabe der entsprechenden Bibliographie das schon etwas ältere Buch von Compère, J., La vie commune dans le clergé séculier. Paris (1933). Über die heutigen Tendenzen unterrichtet am besten die Zeitschrift der Unio Apostolica, „Union“, die auch sonst sehr wertvolle praktische Anregungen gibt. Auch die „Cahiers du clergé rural“ und die sehr lebendige Zeitschrift „Masses Ouvrières“ berichten in größeren Abständen über diese Bestrebungen. Ein feines Beispiel der Verwirklichung einer „équipe sacerdotal“ bietet Michonneau, G., Paroisse, communauté missionnaire, Paris (1947)\*.



des Lyoner Weihbischofs Ancel mit dem Titel: „Plaidoyer pour le clergé diocésain.“ Der Verfasser wehrt sich gegen den möglichen Vorwurf, daß er gegen den Regularklerus Stellung beziehe. „In diesem Artikel wird kein Wort gegen die Religiösen stehen.“ Er geht aus von der Feststellung: „Wie groß auch immer seine Einsatzbereitschaft und sein Wert sein mögen, der Bistumsklerus hat gegenwärtig, weder an Quantität noch an Qualität, eine genügende Anzahl von Priestern, um seine Mission zu erfüllen.“ Ancel unterscheidet Bistumsklerus und Nicht-Bistumsklerus in folgender Weise: Bistumsklerus ist derjenige, der vom Bischof abhängt, Nicht-Bistumsklerus ist derjenige, der durch seine Obern vom Papst abhängt. Der Bistumsklerus bildet ein Ganzes mit seinem Bischof. Die Nicht-Bistumspriester sind die nicht dem Bischof eigenen Priester. Der Verfasser geht dann auf die Gründe für die Wahl des Ordensberufes ein: Furcht vor der Einsamkeit auf dem Lande, vor der Überbelastung mit Arbeit in der Stadt, die Gewißheit, in einem festgefügtten Rahmen besser das eigene Heil zu wirken, der Wunsch nach einem vollkommeneren Leben, das Verlangen nach einem priesterlichen Ideal eigener Prägung, die Erwartung, als Mensch und Priester seinen Anlagen entsprechender verwandt zu werden. Ancel ist der Überzeugung, daß diese Bestrebungen ihre Erfüllung auch im Bistumsklerus finden können und sollen. Um das zu zeigen, geht er auf die verschiedenen Probleme ein, die sich dem Bistumsklerus ganz besonders in Frankreich heute stellen: das Problem der Heiligung des Klerus, der spezialisierten katholischen Aktion, der Missionierung weiter Stadt- und Landgemeinden Frankreichs, der Bistumsorganisation, der Bistumsseminare. Überall stellt sich die Forderung nach jungen Männern, die auf Grund ihrer „menschlichen Qualitäten und ihres persönlichen Edelmut“ die Garantie bieten, daß sie zur Lösung dieser Probleme einen entscheidenden Beitrag zu leisten imstande sind. Demgegenüber steht die Tatsache, daß z. B. „während mehrerer Jahre in einem Bistum, das ich mit Namen nennen könnte, sämtliche jungen Leute von einem gewissen intellektuellen und geistlichen Wert Ordensleute geworden sind“. Ancel ist der Überzeugung, „daß man diese Flucht (évasion) mancher Aspiranten des Priestertums in die Orden verhindern muß und daß, auf der anderen Seite, die künftigen Priester die Gewißheit haben müssen, daß sie im Bistumsklerus die Mittel finden, um ihr menschliches, geistliches und apostolisches Ideal zu verwirklichen“. Für die Berufswahl stellt er den Grundsatz auf: „Ausgenommen die Fälle, in denen es sich um unwiderstehliche Berufung (vocations impératives) oder um festerworbenes Wissen um die gottgewollte künftige Lebensrichtung handelt, wäre es angebracht, die künftigen Priester dem Bistumsklerus zuzuleiten, solange die Kirche in Frankreich nicht die notwendigen Priester hat, um den ernsten und dringenden Problemen gewachsen zu sein, die sie gegenwärtig zu lösen hat.“ Wenn die Orden auf diese Weise weniger Berufe haben, so sind die Berufe, die ihnen zufallen, wenigstens



sicher und geben einige Garantie für ein ernstes, vom Geiste des Ordensstifters erfülltes Ordensleben. Schließlich legt Ancel, der als Nachfolger P. Chevriers selbst Oberer des Prado, einer Gemeinschaft von Weltgeistlichen ist, die zur Verfügung des Bischofs stehen, den Ton energisch auf das Gemeinschaftsleben des Klerus. Er spricht zwar nicht ausdrücklich von einer besonderen Spiritualität des Bistumsklerus. Der Aufsatz ist aber, da er die positiven Werte dieses Klerus aufzeigt, von den Themen einer besonderen Spiritualität beherrscht.

## B: Darlegung der Grundsätze

Suchen wir nun die wesentlichen Gedanken über die „Spiritualität des Bistumsklerus“ kurz herauszustellen. Nach mancher Richtung können es selbstverständlich nur Andeutungen sein, vielleicht gar Andeutungen über Selbstverständlichkeiten.

1. An erster Stelle muß in jedem Fall Jesus Christus selbst stehen, und zwar Jesus Christus als Priester und Haupt seines mystischen Leibes, der Kirche. Er setzt sein Heilswirken fort in seiner Kirche durch seinen Heiligen Geist, wobei er sich der geweihten Priester als Werkzeuge bedient. Die ständige Betrachtung des hohenpriesterlichen Seins und Wirkens des Herrn soll im Mittelpunkt des priesterlichen Lebens stehen. Seinem Sein nach stellt er sich dar als der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, der allein imstande ist, Gott einen würdigen Kult darzubringen und dabei in sich die ganze Menschheit darzustellen. Sein Wirken offenbart und erfüllt sich in seiner unermesslichen Fruchtbarkeit vor allem in seinem Opfer, dem Kreuzopfer, und im vergegenwärtigten Kreuzopfer, in der heiligen Messe. Hier vor allem ist er Priester und Opfer zugleich. Sein Wirken offenbart sich aber auch in seinem ganzen Leben, in seinem Beispiel, seiner Lehre, seinen Sakramenten, seiner Kirche. Alles Tatsachen, durch die er die Seinen mit Gott verbindet und so seine hochpriesterliche Aufgabe erfüllt. Dabei ist besonders auf die innere Grundhaltung des göttlichen Hohenpriesters zu achten: seine Hingabe an den Willen des Vaters, die sich in seiner opferbereiten Liebe zum Vater und zu den Menschen am schönsten darstellt.

Von hier aus fällt ein besonderes Licht auf das dienende Priestertum des katholischen Priesters. Dieses Priestertum ist nicht aufgestellt, um das Priestertum des Herrn zu verdunkeln oder vergessen zu machen. Der menschliche Priester ist Werkzeug. In ihm hat der Herr eine neue Menschheit gewonnen, durch die zu wirken er sich würdigt. Der eigentlich Wirkende ist Christus. Auch beim Bischof, dem menschlichen Träger des der Fülle dienenden Priestertums. Für die Erfüllung der Aufgaben, die dem Priester in der Welt gestellt sind, ergeben sich gerade hieraus wertvolle Fingerzeige. Die grundlegende Haltung der Demut findet hier ihre tiefste Begründung. Die Eigenschaften des Priesters als eines „alter Christus“

und auch seine Stellung dem ihm anvertrauten Volk gegenüber empfangen so den rechten Akzent.

2. An sich ist das eine Wahrheit, die jeden Priester, ob Bistumspriester oder nicht, im Tiefsten angeht. Anders ist es mit der nach mancher Rücksicht besonders gearteten Stellung des Bistumspriesters zu seinem Bischof. Für den Ausbau einer echten Theologie des Bischofsamtes ist noch viel Arbeit zu leisten.

Wenn man das Priestertum in der Fülle seiner Gaben und Aufgaben erfassen will, muß man es von seinem menschlichen Höhepunkt her, vom Bischofsamt aus sehen. Die Bischofsweihe ist ein Sakrament. Sie ist das Sakrament des ganzen Priestertums, ohne Einschränkung, ohne Begrenzung. Sie arbeitet die Ähnlichkeit mit dem ewigen Hohenpriester bis zur letzten menschlich möglichen Vollendung heraus. Sie schafft dem Herrn in seiner Kirche geeignete Werkzeuge, deren er sich bedient, um das apostolische Amt in der Nachfolge seiner Apostel in seiner ganzen Größe und Machtvollkommenheit seiner Kirche zu erhalten.

Man kann den bischöflichen Charakter unter einem dreifachen Aspekt betrachten, wie übrigens jeden sakramentalen Charakter, deren Vollendung er bedeutet.

H o h e r p r i e s t e r ist der Bischof zunächst und vor allem. Tatsächlich steht die Verkündigung des Glaubens voran. Sie zielt aber darauf ab, die Menschen, denen der Glaube verkündet wird, in den Segen des Kreuzes Christi hineinzunehmen. Das geschieht durch die Sakramente der Kirche. Diese Sakramente sind Sakramente einer Gemeinschaft. Außerhalb dieser Gemeinschaft gibt es, grundsätzlich gesprochen, kein Heil. In der Gemeinschaft aber nehmen alle tätigen Anteil an dem Heil durch die Sakramente. Das Haupt dieser Gemeinschaft, wie sie durch den sakramentalen Charakter der Taufe begründet wird, ist der Bischof. Ohne ihn gibt es keine Sakramente. Das trat in den Anfängen der Kirche deutlicher hervor, als die geringe Zahl der Gläubigen noch keine Aufteilung der priesterlichen Aufgaben erzwungen hatte. Aber auch heute tritt die Bindung der geregelten Verwaltung der Sakramente an den Bischof deutlich genug in Erscheinung. Einige Beispiele: Der Bischof konsekriert die Kirchen, die Altäre, die heiligen Gefäße. Von ihm ist die würdige Feier des heiligen Opfers abhängig. Er muß im Kanon der heiligen Messe, also mitten in der wesentlichen Meßhandlung, in Ehrfurcht und Liebe genannt werden als lebendiges Zeichen der innigen Verbindung mit ihm. Das Taufwasser wird mit dem von ihm geweihten Öl vermischt und wird so zum lebendigen und lebensschaffenden Quell, zum Mutterschoß der Kirche. Die Erwachsenentaufe ist ihm vorbehalten. Er selbst spendet die Firmung. Und wenn die Pfarrer sie in genau abgegrenzten Fällen spenden können, so immer in Abhängigkeit vom Bischof, die jedesmal noch ausdrücklich betont wird durch die Verwendung des von ihm geweihten Chrisamöles. Der Bischof weiht auch das heilige Öl, das bei der Spendung der Letzten

Ölung Verwendung findet. Ihm ist die Verwaltung des heiligen Ehesakramentes in besonderer Weise durch ihm vorbehaltene Vollmachten unterstellt. Er muß seine Rechtsprechungsgewalt in irgendeiner Form übertragen, damit das Bußsakrament in seinem Bereich gültig gespendet werden kann. Dabei können ihm auch besonders schwierig gelagerte Fälle vorbehalten sein. Er allein kann sich „cooperatores ordinis sui“ weihen und sie und andere in den Dienst seines Bistums aufnehmen. Ihm steht auch die höchste Weihewalt zu: er kann Bischöfe weihen, die das Apostelamt der Kirche weitererhalten durch die Jahrhunderte.

Der Bischof ist weiter **Lehrer**. Er hat als Lehrer eine eigentlich apostolische Aufgabe. Er soll Zeugnis ablegen für die Wahrheit durch sein ganzes Sein, durch Wort und Tat zur Einheit miteinander verbunden. Ihm ist die Verkündigung des Wortes vor allem aufgetragen. Er hat den Missionsauftrag der Kirche weiterzuführen. Auch die Ungläubigen seines Sprengels sind ihm anvertraut. Er ist in seinem Bistum der erste Prediger. Er gibt den Predigtbefehl weiter an seine Priester. Er gibt die Anweisungen für die Verkündigung des Wortes, und in der engsten Verbindung mit ihm liegt die beste Garantie für die übernatürliche Wirksamkeit aller Glaubensverkündigung. Er ist in seinem Sprengel der Bewahrer und Hüter des Glaubens. Ihm steht die Aufsicht über seine Theologen zu, die in seinem Auftrag die Glaubenswahrheit vortragen. Seinem Urteil unterstehen auch die heiligen und von Gott begnadeten Seelen, auch wenn er selbst kein Heiliger und kein Mystiker ist. Er selbst ist in seinem Glaubensurteil natürlich dem obersten Hirten der Kirche unterstellt.

Die Liturgie der Kirche umkleidet schließlich den Bischof als **König** mit Würde und Macht. Sein Königtum ist dem Bischof nicht persönlich zu eigen, es ist das Königtum Christi. Und es ist ihm nicht für sich verliehen: es steht im Dienste seiner Brüder und Schwestern. Es ist ein Königtum der dienenden Liebe. Es steht auch im Dienste der kirchlichen Einheit. In dem einen Bischof, in dem einen Bistum stellt sich die Einheit der Kirche am greifbarsten dar. Diese Einheit ist eine sakramentale Einheit. Sie gründet auf dem einen Glauben, wie ihn der Bischof verkündet und in seinem Auftrag die „cooperatores ordinis sui“. Sie wächst heraus aus der einen Taufe, die vom Bischof selbst oder doch in seiner Autorität gespendet wird. Sie ist genährt von der einen Eucharistie, die von ihm selbst oder doch in enger Gemeinschaft mit ihm gefeiert wird. Sie lebt aus der einen Liebe, die im Herzen des Herrn lebendig war, die seine Kirche in dem einen mystischen Leib zur Einheit zusammengeschlossen hat. Niemand hat die Einheit zwischen Bischof, Presbyterium und Gemeinde in so unvergeßliche Formeln geprägt wie der altchristliche Bischof Ignatius von Antiochien.

Als Träger der kirchlichen Einheit hat der Bischof selbstverständlich das Recht und die Pflicht, Anordnungen zu treffen, Richtlinien aufzustellen. Durch ihn wird auch die Verbindung mit Rom aufrechterhalten

über den apostolischen Nuntius und durch die Gänge des Bischofs ad limina. Der Bischof ist in seinem Bereich der Zeuge der Einheit der Una Catholica, die über den ganzen Erdkreis verbreitet ist.

Das alles ist und kann der Bischof, weil er, in tiefster Seele eingepägt, den Charakter des ewigen Hohenpriesters in sich trägt, der sich für seine Braut, die Kirche, hingegeben hat. Er ist in einem tiefen Sinn der Bräutigam der Kirche, die ihm anvertraut ist. Er steht damit in einem Stand, der ganz für den Dienst an der Braut-Kirche bestimmt ist, im Stande der hingebenden, apostolischen Liebe, die bis zum äußersten gehen muß, bis zur Hingabe des Lebens für die ihm anvertraute Kirche. Er ist der offiziell bestellte Heilige, der „perfector“ (Thomas) seines Bistums.

Daraus ergeben sich für den Bistumspriester einige wesentliche Folgerungen: Der Bischof ist für ihn nicht irgendein kirchlicher Oberer, dem er Gehorsam schuldet, weil er sich am Tage der Weihe zu diesem Gehorsam verpflichtet hat und weil schließlich alle Autorität von Gott kommt. Die Bindung des Bistumspriesters an seinen Bischof ist viel enger. Durch den Dienst des Bischofs hat er sein Priestertum empfangen. Es verschlägt wenig, ob es der jetzt lebende und regierende Bischof war oder einer seiner Vorgänger. Der Bischof ist das bevorzugte Werkzeug in der Hand des Herrn, um das Priestertum in seiner Kirche weiterzuleiten und zu erhalten. Zwischen dem Bischof und seinen Priestern besteht deshalb grundsätzlich ein Verhältnis wie das zwischen dem Vater und seinen Söhnen. Vater und Söhne verwalten zusammen das Bistum. Die Priester sind dabei „cooperatores ordinis episcopalis“. Sie nehmen teil am Priestertum Christi, das der Bischof in seiner Fülle besitzt. Niemals dürfte der Gedanke aufkommen, daß das eine Minderung der priesterlichen Machtvollkommenheit bedeute. Durch den Bischof sind seine Priester sicher, daß ihre Tätigkeit kein Menschenwerk ist, sondern daß sie verbunden sind mit der katholischen Gemeinschaft auf der ganzen Welt; daß ihre Arbeit Teilnahme am apostolischen Amt des Priestertums Christi ist; daß ihr Priestertum ein Mitarbeiter-Priestertum ist, das sich auf das Bischofsamt stützt und das von ihm in seiner Harmonie und Wohlgeordnetheit und auch in seiner rechtmäßigen Ausübung abhängig bleibt. Der Bischof ist Träger geistlicher Vaterschaft für alle Glieder seines Bistums, ganz besonders für seine Priester. Er stellt für sie den Herrn selbst dar. Das ist die Wirklichkeit, die durch Inkardination und Jurisdiktion trocken juristisch formuliert wird.

Die Vollmacht des Bischofs, sein Bistum, das eine echte Gemeinschaft ist, Christus zuzuführen, ist eine Gewalt väterlicher Liebe über eine Gemeinschaft von Brüdern, auf die der einzelne Priester mit echter Sohnesliebe antworten muß. Die Sohnesliebe zeigt sich besonders im Gehorsam, den der Priester seinem Bischof leistet. Seine Gehorsamspflicht ergibt sich nicht aus einem zusätzlichen Gelübde, sondern sie entspringt unmittelbar dem Wesen der kirchlichen Hierarchie, für die Unterordnung, wie sie



sich vor allem in der Gehorsamsleistung zeigt, eine Selbstverständlichkeit ist. Die Priester sollen die Anweisungen des Bischofs für ihr persönliches Heiligkeitssstreben wie für ihre apostolische Arbeit in Ehrfurcht aufnehmen und sie mit aller Kraft zu verwirklichen suchen: in der Überzeugung, daß sie Christus selbst gehorchen, wenn sie ihrem Bischof Folge leisten. Nur um diesen Preis ist ihr Streben heilsam für sich und andere. Sie werden deshalb auch nicht leichtsinnig Kritik am Bischof üben. Sie werden aber auf der anderen Seite auch den Mut haben, offen und klar und mit männlichem Freimut ihre Schwierigkeiten vorzubringen. In echter Sohnesliebe wird der Priester auch die bischöflichen Gedenktage begehen, den Jahrestag der Weihe des regierenden Bischofs, den Jahrestag des Todes der bischöflichen Amtsvorgänger.

In dieser Weise kann der neuzeitliche Individualismus am besten bekämpft werden, auf Grund dessen mancher Priester versucht ist, sich für den Papst in seiner Pfarrei zu halten und jede Anweisung des Bischofs als unberechtigte Einmischung in seine persönlichen Angelegenheiten zu empfinden. Die große Wahrheit, daß der Bischof als Nachfolger der Apostel die Sorge für sein Volk trägt und die Funktion des Apostolates innehat, wird den Bistumspriester wieder deutlicher als Mitarbeiter in dieser Hirtenfürsorge erkennen lassen, der in Unterordnung teilnimmt an der apostolischen Funktion des Bischofs und an seiner Sorge um das allgemeine Wohl „seiner“ Kirche.

3. Aus dieser Sicht wird auch das Bistum immer mehr als religiöser Lebensraum erscheinen und nicht bloß als genau umschriebene Verwaltungseinheit: mit einer Unzahl von Behörden, die leicht an das weltliche Behördenwesen oder -unwesen erinnern. Sie wird zu einer wirklichen religiösen Lebenseinheit, in der sich, ganz besonders im Bischof und in dem um ihn gescharten Presbyterium, die mit dem Papst verbunden sind, das Geheimnis der Allgemeinen Kirche wiederfindet.

Ohne das Empfinden für die größere und umfassendere Einheit der Gesamtkirche zu verlieren, wird der Bistumspriester sich mit seinem Bischof auch mit besonderer Liebe für sein Bistum einsetzen, für die Erde, auf der Gott sich in seiner Kirche niedergelassen hat, für das Volk, das er sich auserwählt hat, das er durch seinen besonderen Charakter, durch ihm eigene Gaben, durch eine besondere Sprache, durch seine Sitten und Gebräuche ausgezeichnet hat. Er wird dieses Volk kennenzulernen trachten und er wird ihm seine besondere Liebe schenken. Er wird die Verbindung mit der Lokalkirche pflegen, wird sich für ihre Vergangenheit interessieren, wird die Heiligen besonders ehren, welche die Kirche begründet haben, wird die Schutzpatrone verehren, die Gott ihr zu Hütern geschenkt hat, wird die Kathedrale vor allem in sein Herz schließen, die Mutter so vieler verehrungswürdiger Bistumskirchen.

4. Ausgebaut und von göttlichen Lebenskräften erfüllt wird der religiöse Lebensraum des Bistums vor allem durch die Pflege

echten liturgischen Lebens. Gewiß wird man niemals vergessen dürfen, daß der Priester nicht nur Liturge ist. Es sind ihm viele Aufgaben gestellt, die sich mit der Pflege liturgischen Lebens allein nicht bewältigen lassen. Echte liturgische Bemühung wird aber das Empfinden dafür wecken oder es doch wesentlich vertiefen, daß die Kirche nicht nur eine äußere Organisation und daß sie kein Verein ist, sondern zuerst und vor allem ein lebendiger Organismus, der Gott verherrlichen und dadurch den Menschen Heil schenken soll. Gottes Verherrlichung und die Heilsmacht Christi offenbaren sich aber am herrlichsten in den heiligen Handlungen der Liturgie der Kirche Christi. Aufgabe des Priesters selbst ist also zunächst, über den äußeren Leib der Kirche hinaus in ihre innere Seele vorzudringen, die sich in der Liturgie vornehmlich offenbart.

Dann wird sich der Priester über das Wesen seines priesterlichen Seins und seiner priesterlichen Aufgaben immer klarer werden. Er ist Werkzeug, lebendiges, persönliches und deshalb auch verantwortliches Werkzeug in der Hand des göttlichen Hohenpriesters, der durch ihn in seiner Kirche die Liturgie vollzieht und den Vater verherrlicht, indem er den Menschen vergöttlicht und ihn dem Heil in Gott zuführt. Das ganze Bemühen des Priesters, seine Seelsorge im Predigen, Beicht hören, Unterrichten, in persönlicher Fühlungnahme, im Trösten, Mahnen, Warnen, Leiten muß das eine Ziel haben: daß die Gläubigen das Leben haben und daß sie es in reicher Fülle haben, daß sie sich dem göttlichen Leben immer mehr öffnen, daß sie zusammen beten, zusammen opfern, miteinander leben in der Gemeinschaft des Bistums und der Pfarrei, und das heißt: daß sie miteinander Gott verherrlichen und das Heil gewinnen. Die ganze Pastoral wird so getragen sein von einem gesunden, kirchlichen, liturgischen Leben.

Sind diese Erkenntnisse im Priester lebendig, so wird auch das im Mittelpunkt stehen, was seinem inneren Sein und Wesen nach das Zentrum des kirchlichen Lebens ist: das Opfer der heiligen Messe. Nur das Opfer der Eucharistie kann echte, christliche Gemeinschaft bilden, sie tragen und vervollkommen. Für den Priester selbst muß die Eucharistie im Mittelpunkt stehen, in seiner innersten Überzeugung und seiner praktischen Tat, und dann auch, durch sein unermüdliches, durch keine Enttäuschung zu hemmendes Bemühen, im Zentrum des Lebens seiner Gemeinde. Von diesem Mittelpunkt aus wird der Priester sich selbst und seinen Gläubigen die Welt der anderen Sakramente und auch der Sakramentalien nahezubringen suchen. Er wird entschlossen das Kirchenjahr zu seinem Lebensjahr und zum Lebensjahr seiner Gemeinde zu machen suchen\*.

Dabei wird ihm, neben und mit der Heiligen Schrift, dem Missale, dem Rituale und in manchen Stücken auch dem Pontifikale, sein Brevier

\* Hier sei auf das kürzlich erschienene Werk des Verfassers hingewiesen: Josef Barbel CSSR., Quellen des Heils. Die Sakramente der katholischen Kirche. Luxemburg 1947. 294 Seiten. — Die Schriftleitung.



die wesentlichsten Dienste leisten und einen religiösen Lebensraum schaffen, in dem allein ein geistliches Leben gedeihen kann. Der Priester wird das Brevier in seinem inneren Zusammenhang mit der Meßfeier sehen und auch sein übriges geistliches Leben in Betrachtung, Lesung usw. mit den lebendigen Quellen des Breviers zu nähren suchen: mit der Heiligen Schrift, den Werken der Väter, den Gebeten der Mutter-Kirche. Es wird ihm dann der Geschenkcharakter des Breviers aufgehen und auch die Erkenntnis, daß dieses Geschenk nicht zum Vergraben bestimmt ist, sondern daß es Frucht bringen soll und daß es nur Frucht bringen kann, wenn der Priester selbst in stets erneuertem Bemühen danach trachtet, sich die Schätze seines offiziellen Gebetes zu erschließen.

5. Der Priester ist, wie gesagt, nicht nur Liturge. Es wäre bedenklich, wenn man ihn auf den liturgischen Raum begrenzen und nur seine rein liturgischen Funktionen betonen würde, so sehr man auch unterstreichen muß, daß gerade in dem bewußten Anschluß an sein liturgisches Handeln die tiefsten Quellen seiner Kraft geborgen sind. Er ist geistliches Haupt einer Gemeinde, beauftragt mit dem regimen animarum, und als solcher Träger einer geistlichen Autorität. Diese Autorität ist nicht vor allem ein Vorzug, sondern eine Verpflichtung. Sein Vorstehen ist Dienen. Gerade hier ließe sich die Fülle pastoraler Eigenschaften, wie sie eine echte Theologie der Pastoral erarbeiten soll, am günstigsten anschließen. Diese Eigenschaften kommen am vollendetsten zur Geltung, wenn nicht das priesterliche Ich im Vordergrund steht, sondern der schlichte, selbstverständliche Dienst an der Kirche. Nur bei dieser Einstellung wird der Priester als Lehrer seines Volkes die rechte Wirkmöglichkeit haben. Dem Priester liegt auch die Predigt Aufgabe ob, aus der Fülle des Evangeliums heraus. Wichtiger vielleicht noch ist sein Lehren in seinem privaten Zuspruch, im Unterricht, in der Gruppenarbeit. Entscheidend aber ist das Zeugnis seines Lebens, sein priesterliches, aus der inneren Fülle fließendes Beispiel, das mit dem angeklebten, ängstlich nach den Blicken der Leute schielenden sog. „guten Beispiel“ nichts gemein hat.

6. Was hier gefordert wird, kann nur die Liebe leisten. Die Vollkommenheit der Liebe ist das Ziel allen christlichen Strebens, gleich in welchem Stand sich dieses Streben betätigt. Immer ist diese Liebe zunächst und zuerst Liebe zu Gott, die sich in der Nächstenliebe bewährt und in ihr ihre innere Echtheit beweist. Man kennzeichnet diese priesterliche, in der Nächstenliebe sich bewährende Gottesliebe am besten als Hirtenliebe. Ihr ist es aufgegeben, die Herde des Herrn zu weiden. Sie kann in gewissem Sinn als Teilhabe an der Hirtenliebe des Bischofs und tiefer, des Herrn selbst, gelten. Die echte Hirtenliebe stammt aus dem Herzen Gottes. Sie umfaßt, in Gott und durch ihn, die der Hirtensorge anvertrauten Menschen. Sie steht also über jeder natürlichen Menschenliebe, über jeder natürlichen Empfindung der Barmherzigkeit und des Mitleids, über jeder

eifrigen Pflichterfüllung und jeder unermüdlichen Dienstbereitschaft. Sie umfaßt diese natürlich guten Haltungen und trägt sie zur Vollendung der Liebe empor. Sie bemüht sich, die Seelsorge von Gott her zu sehen und sie in ihm und für ihn zu leisten. Es ist dieser Liebe nie genug. In der Pflicht der Liebe bleibt der Priester immer Schuldner. Er hat die Liebe Gottes, die er uns in Jesus Christus geschenkt hat, als sein Gesalbter und Bote, als sein Diener und Knecht unermüdlich weiterzuschenken. Darin vor allem liegt seine Bewährung. Dadurch allein erreicht er die priesterliche Vollkommenheit, die nur in selbstvergessener, hingebender, opferbereiter Hirtenliebe zu finden ist. In der Liebe, die der Priester durch Gottes Gnade seit der Taufe sein eigen nennt, die von den sakramentalen Kräften seiner Weihe und vor allem des heiligen Opfers genährt wird, der er im Vertrauen auf Gott zu einer immer umfassenderen Wirksamkeit und die ihm anvertrauten Seelen beglückenden Strahlkraft verhelfen darf.

7. Aus der bisher in kurzen Strichen gekennzeichneten Eigenart einer „Spiritualität des Bistumsklerus“ ergibt sich schon, daß sie bemüht ist, dem Priester aus den ihm eigenen Kräften und Aufgaben Gelegenheit zur Übung der in jedem geistlichen Leben geforderten *A s z e s e* zu geben und zugleich seinem *F r ö m m i g k e i t s l e b e n* echt priesterliche Nahrung zuzuführen.

Der Priester soll sich heiligen in und durch seine priesterlichen Standespflichten. Selbstheiligung ist kein abgeschlossenes Gebiet neben seinen eigentlichen Standespflichten, sondern sie ist die erste seiner Standespflichten. Der Priester soll zuerst sein eigenes Heil wirken. Man wird deshalb über der Betonung des Wertes und der Pflicht unermüdlicher pastoraler Tätigkeit nicht vergessen dürfen, daß diese Tätigkeit nicht selbstwirksam heiligt, daß sie die Selbstheiligung nicht einfach aus sich heraus verwirklicht, auch nicht das liturgische Handeln des Priesters, und selbst nicht das Zentrum seines liturgischen Handelns, die heilige Messe. Eine Funktion, auch die heiligste, k a n n ihren Träger heiligen, sie tut es aber niemals mit innerer Notwendigkeit, sie wirkt diese Heiligkeit nur im Maße der inneren Disposition ihres Trägers. Der Kampf gegen Selbstsucht, Stolz und Überheblichkeit, gegen schlechte Neigungen, gegen das Fleisch im Sinne der Schrift muß immer geführt werden, auch von denen, die an der Spitze der hierarchischen Ordnung stehen. In den päpstlichen Verlautbarungen wird der Primat der Selbstheiligung in der Priesterbildung immer fest unterstrichen. Dieser Primat ist nicht nur ein Grundsatz, welcher mit der solchen Grundsätzen eigenen Schwerkraft immer wieder zur Betonung drängt, er ist eine tausendfach erprobte Erfahrungstatsache. Die Selbstheiligung erscheint nicht zuerst als Frucht der priesterlichen Tätigkeit, die „hinzu“ gegeben wird, sondern als *V o r b e d i n g u n g* zu einer wirklich segensreichen seelsorglichen Arbeit. Priesterlicher Gebets- und Bußgeist leistet, wenn auch nicht immer mit menschlichen Augen sichtbar, einen wesentlicheren und erfolgreicherem

Beitrag zur Seelsorge, als es eine noch so aufreibende und anstrengende Tätigkeit zu geben vermag, der es an innerer Fülle getrichet. Ein nicht von tiefer priesterlicher Frömmigkeit genährter und deshalb leicht hemmungsloser Aktivismus führt zur Unfruchtbarkeit aller Bemühungen. In dieselbe Linie gehört die Feststellung, daß die in Gott geordnete Selbstliebe über der in Gott geordneten Nächstenliebe, auch in der seelsorglichen Form der Hirtenliebe, steht. Diese Wahrheit hat ihre große Bedeutung für das priesterliche Heiligkeitsstreben.

Allerdings, und das ist energisch zu betonen, gilt es schon für jeden Christen in noch so „weltlichem“ Beruf: Die Selbstheiligung geschieht durch die treue und vom inneren Geist der Hingabe an Gott keseelte Erfüllung der Berufspflichten. Und hier befindet sich der Priester in einer außergewöhnlich günstigen Lage. Man wird keinem Priester zu beweisen brauchen, daß er in der Ausübung seines Berufes ausgiebige Gelegenheit zu ernster Ascese hat. Das gilt für den Bereich der sakramentalen Betätigung, für die sich immer mehr steigenden pastoralen Anforderungen, für sein ganzes Gebetsleben. Gerade dem Bistumspriester bietet sich besonders in seinem seelsorglichen Verkehr Gelegenheit zur Übung priesterlicher Tugend in reicher Fülle: Geduld, Wohlwollen, Einfachheit, Schlichtheit, Güte. Die Kirche in der Welt, die sich in ihm besonders darstellt, wird bei treuer und selbstloser Übung dieser Tugenden nicht zu kurz kommen. Aber sie kann auch viel verlieren, wenn der Priester diese Tugenden nicht besitzt. Wenn der Priester sich bemüht, gerade auf seinem Gebiet die Ascese zu üben, wenn er den Forderungen, welche die Verwaltung der Sakramente an ihn stellt, zu entsprechen sucht, ganz besonders, wenn er aus dem Geist des heiligen Opfers heraus zu leben sich bemüht, wenn er zunächst selbst das Wort Gottes zu tun sucht, das er ändern verkündet, wenn er in seinen apostolischen Bemühungen sich seiner Abhängigkeit von Christus bewußt bleibt und alles für ihn tut: wie sollte ihm da Christus nicht überall begegnen, auch und zuerst zum Heile für seine eigene Seele?

Die evangelischen Räte und manche überlieferten Frömmigkeitsformen dürfen in einem Priesterleben nicht fehlen. Wer vom Geist der evangelischen Räte im engeren Sinne gar nichts in sich tragen würde, wäre in Gefahr, rein weltliche Ziele zu verfolgen. Wer sich dagegen den Segen der Räte in ausdrücklicher Weise sichern will, kann sich innerhalb einer diözesanen priesterlichen Gemeinschaft darauf verpflichten. Er wird sich dabei bewußt bleiben, daß die Räte nicht die Vollkommenheit sind, sondern ein besonders geeigneter Weg zur Vollkommenheit der Liebe.

8. Schließlich gehen alle Bestrebungen und Forderungen und manche der geäußerten Gedanken darauf hinaus, im Bistumsklerus ein Gemeinschaftsbewußtsein auszubilden, das auch zu bestimmten Gemeinschaftsformen führen kann, welche die Priester eines Bistums enger zusammenschließen, im Sinne etwa, wie es öfter betont wird, des

altchristlichen, um den Bischof gescharten Presbyteriums. Leider wissen wir von diesem Presbyterium allzu wenig.

Natürlich ist es der Geist, der hier, wie immer, lebendig macht: Gemeinsames Heiligkeitsstreben und gemeinsames Apostolat im Sinne des Prinzips der Unteilbarkeit des Priestertums. Der Gemeinschaftsgeist, der das gemeinsame Apostolat trägt und zutiefst gegründet ist in der Teilnahme an dem einen Priestertum Christi, wird auch zur Verwirklichung bestimmter, den jeweiligen Verhältnissen angepaßter Organisationsformen führen.

In Frankreich gibt es schon eine eigene Form von Missionsdekanaten, und es gibt auch den einfachen Zusammenschluß bestimmter Priestergruppen zu gemeinsamem Streben und gemeinsamer Tätigkeit (équipes sacerdotales): Gebets- und Tischgemeinschaft, vor allem gegenseitiger Austausch pastoraler Erfahrungen, Festlegung gemeinsamer pastoraler Ziele und einmütige Zusammenarbeit in der Verwirklichung dieser Ziele. Zu gemeinschaftlicher Arbeit mit der damit von selbst gegebenen Arbeitsteilung kann auch das für jeden Priester unentbehrliche theologische Studium führen. Grundsätzlich wird für diese Gemeinschaften gefordert: Gehorsam gegenüber dem Bischof und den diözesanen Seelsorgeämtern, enge und ständige Zusammenarbeit auf der Grundlage gemeinschaftlichen Lebens mit allen Priestern, die für die gleichen Aufgaben bestimmt sind, mit dem Ziele, echt christliche Gemeinschaft zu begründen.

Die Frömmigkeitsformen, die im Mittelpunkt des Gemeinschaftslebens stehen, tragen betont liturgischen Charakter: Pflege der Gottesverehrung, zusammengefaßt vor allem im Meßopfer, im Breviergebet und anderen liturgischen Gebetsformen. Diese liturgisch betonte Frömmigkeit soll dann auch dem Volke in entsprechender, gelegentlich auch paraliturgischer Weise nahegebracht werden, mit dem letzten Ziel, lebendige, dynamische Pfarrgemeinden heranzubilden, lebendige Zellen christlichen Lebens, die auch Außenstehende in ihr Leben hineinzuziehen und so aus ihrer inneren Fülle im besten Sinne apostolischen Einfluß auszuüben vermögen.

### C: Dreiumstrittene Fragen

Im Laufe der Auseinandersetzungen über die „Spiritualität des Bistumsklerus“ sind besonders drei Fragen bisweilen heftig diskutiert worden. Was dabei an Positivem zutage gefördert wurde, soll hier kurz vermerkt werden.

1. Gelegentlich wurde von einem sakramentalen Band gesprochen, das den Bischof und seinen Klerus aneinander kettet, so daß es manchmal den Anschein haben konnte, als sei die Ausübung der Weihe nicht nur in ihrer Erlaubtheit, sondern auch in ihrer Gültigkeit von der sakramentalen Verbindung mit dem Bischof abhängig. Für die Beichte gilt tatsächlich die vom Bischof erteilte Jurisdiktionsvollmacht,



die dem Priester bestimmte Personen oder einen bestimmten Bereich zur Verwaltung des Bußsakramentes zuweist, als Bedingung der Gültigkeit des Sakramentes selbst. Auszunehmen sind nur einige im Kirchenrecht festgelegte Fälle, in denen das allgemeine Recht selbst, das heißt praktisch der Papst, die Jurisdiktionsgewalt erteilt.

Im übrigen aber wird man nicht vergessen dürfen, daß die Gültigkeit der Sakramentenspendung, wenn Form und Absicht gegeben sind, unabhängig ist von der Würdigung des Spenders und seiner Stellung zum Bischof und daß diese Wahrheit das Ergebnis einer sehr schweren Auseinandersetzung gerade in der afrikanischen Kirche gewesen ist. Weiter wird man betonen müssen, um nicht zu rechtfertigenden Übersteigerungen des Bischofsamtes zu begegnen, daß auch der Bischof nur Werkzeug ist in der Hand des ewigen Hohenpriesters. Der Priester nimmt nicht teil an der Priesterwürde seines Bischofs, sondern am Priestertum Christi. Er ist durch sein Priestertum an sich nicht wesentlich mit einem bestimmten Weihe-Bischof verbunden, sondern nur zufällig, weil sich der Herr eines bestimmten Bischofs bedient hat, um ihm die Priesterweihe zu spenden. Die wesentliche Abhängigkeit des Bistumspriesters — als Priester — vom Bischof ist nicht größer als die des exemptesten Ordenspriesters.

Dabei bleibt ein gewisses Band zwischen dem Priester und dem Bischof, der ihn geweiht hat, bestehen. Es ist aber kein sakramentales Band. Der Priester hat die sakramentalen Vollmachten, die ihm einmal verliehen wurden. Sie können ihm nicht mehr genommen, sie können höchstens rechtlich „gebunden“ werden.

Bestehen bleibt die Wahrheit, daß jeder Priester sich auf das Bischofsamt stützen und in Einheit mit Bischof und Papst leben muß. Die Jurisdiktionsgewalt und die kanonische Sendung gehen lokal vom bischöflichen Oberhirten aus, allgemein vom Nachfolger Petri. Der exempte Ordenspriester und der Bistumspriester legen den Ton in gewisser Weise auf eine dieser Jurisdiktionen: der Ordensklerus auf die päpstliche, der Bistumsklerus auf die bischöfliche. Darüber hinaus ist auch der exempte Ordensklerus mit dem Diözesanbischof durch von der Kirche gewollte Bande verknüpft.

2. Es ist falsch, zwei Vollkommenheitsordnungen aufstellen zu wollen, von denen die eine auf dem „état diocésain“ beruhe und sich vornehmlich in der Ausübung der pastoralen Liebe zeige, während die andere auf den evangelischen Räten aufbaue, wobei die vollkommenere Ordnung die diözesane Ordnung sei. Man möchte auf diese Weise einen Unterschied zwischen apostolischer und religiöser Vollkommenheit festlegen.

Es gibt nur eine Vollkommenheit, die evangelische Vollkommenheit der Liebe. Die Vollkommenheit besteht für alle: Bischof, Bistumspriester, Ordenspriester, Ordensbrüder und -schwestern und Laien, in der Liebe.

Diese Vollkommenheit der Liebe verlangt Selbstentäußerung, Loslösung vom eigenen Ich, Kampf gegen die dreifache Konkupiszenz. Vorzügliche Mittel in diesem Kampf um die Vollkommenheit der Liebe sind die sog. evangelischen Räte. Sie sind nicht selbst die Vollkommenheit. Sie bewirken die Vollkommenheit auch nicht automatisch. Wer aber zur Vollkommenheit der Liebe kommen will, dessen Streben muß wenigstens auch getragen sein vom Geist der evangelischen Räte. Die Räte sind vor allem Geisteshaltungen. Der Geist der Räte verpflichtet jeden, je nach den Möglichkeiten seines Standes. Die Liebe drängt, wo sie echt ist, zum Selbstverzicht, der sich in der vollendeten Selbsthingabe an Gott ausprägt. Sie drängt wenigstens zum G e i s t der Räte und empfängt grundsätzlich von ihm am sichersten die Vollendung.

3. Auch die alte Frage um den „Stand“ der Vollkommenheit ist wieder aufgetaucht. Die Bezeichnung „Stand der Vollkommenheit“ kann mißverständlich sein. Sie wurde bisher (wenigstens im großen und ganzen, denn an Kontroversen hat es nie gefehlt) auf den Bischofs- und den Ordensstand angewandt. Sie entspringt dem mittelalterlichen Weltbild: Die Vollkommenheit der Kirche prägt sich nach außen aus, und zwar in ihren verschiedenen Ständen in je verschiedener Vollkommenheit. Wenn man von jemand sagt, daß er in irgendeiner Form zum „Stand“ der Vollkommenheit gehöre, so ist damit in keiner Weise eine Aussage über seine persönliche Vollkommenheit gemacht, das heißt über den Grad der Liebe, in dem er steht und aus dem heraus er wirkt. Die Bezeichnung „Stand“ der Vollkommenheit besagt also nicht, daß jene, die in diesem Stande stehen, persönlich vollkommen seien. Auch nicht, daß sie es notwendig und automatisch werden. Und schließlich nicht, daß sie allein um ihres Standes willen besser seien als die anderen, die nicht in diesem Stande stehen. Die Vollkommenheit des Standes ist also in keiner Weise gleichzusetzen mit der Vollkommenheit der Liebe. Allerdings: je höher der Stand in der sachlichen Ordnung zu stellen ist, desto stärker die F o r d e r u n g nach dieser Vollkommenheit der Liebe, die Verpflichtung, nach ihr zu streben, und desto bedeutsamer auch die Mittel, die beim Streben nach der Vollkommenheit zu helfen berufen sind. Aber eine notwendige, in der Sache selbst gegebene Entsprechung zwischen der Vollkommenheit des Standes und der tatsächlichen, persönlichen Vollkommenheit besteht nicht.

Man hat mit Recht gesagt, es sei besser, diese dornenvolle und zu leidenschaftlichen Auseinandersetzungen führende Frage nach der Vollkommenheit des „Standes“ aus den Bestrebungen nach einer echten Spiritualität des Bistumsklerus auszuschalten. Es werden deshalb auch nur die Gesichtspunkte angeführt, die erneut oder zum ersten Male aufgetaucht sind, und zwar ohne jede persönliche Stellungnahme.

Wenn man vom B i s c h o f sagt, daß er im Stand der Vollkommenheit stehe, und zwar im aktiven Sinn, als der „perfector“ seines Bistums und



insonderheit seiner Priester, so begründet man das mit der Tatsache, daß der Bischof in seiner Konsekration durch ein feierliches Gelübde vor der Öffentlichkeit der Kirche sich dem Dienst an seinem Bistum weihet. Es ist seine Berufsaufgabe, in objektiver Weise, als Werkzeug Christi, Heiligkeit mitzuteilen. Er ist dafür durch seine Weihe in besonderer Weise zum Bild Christi geworden, der sich für seine Kirche hingibt bis zum letzten. Er muß bei seiner Kirche bleiben. Er vermählt sich mit ihr und bindet sich deshalb unwiderruflich an sie. Nur der Papst kann diese Bindung lösen.

Als „perfector“ seines Bistums ist der Bischof aber nicht automatisch im persönlichen Besitz höherer Vollkommenheit. Zwar gibt die Bischofsweihe, die ihm erhöhte Pflichten auferlegt, ihm auch entsprechende Berufsgnaden. Die Gnaden werden ihm aber nur zugeteilt entsprechend seiner persönlichen Disposition. Er muß studieren, um sich auf dem laufenden zu halten und gute Entscheidungen zu treffen. Er muß sich beraten lassen. Er muß persönlich Aszese üben, nach der Vollkommenheit der Liebe, nach der Vereinigung mit Gott streben. Das Heil der Seelen, für das er sich von Amts wegen einzusetzen hat, bis zur Hingabe seines Lebens, steht höher als alle Werke des Gehorsams und der Armut beim Ordenspriester. Es offenbart den höchsten Grad der Nächstenliebe und bekundet so grundsätzlich in starkem Maße die innere Echtheit der hingebenden Gottesliebe. Im Bischof muß aber auch der Geist der Armut sein, der bereit ist, den Armen seiner Herde alles zu geben und den Verlust allen irdischen Gutes mit Freude zu tragen. In ihm muß ferner der Geist des Gehorsams sein in seiner ganzen Einstellung dem Papst und den vielfältigen Bedürfnissen der Zeit und der ihm anvertrauten Herde gegenüber.

Sagt man vom Ordenspriester, daß er im Stand der Vollkommenheit stehe, so sieht man diese Behauptung begründet in der Tatsache, daß er sich durch die Profeß vor der Öffentlichkeit der Kirche der Übung der evangelischen Vollkommenheit durch die evangelischen Räte und die besonderen Regeln seiner Gemeinschaft geweiht hat. Der Ordenspriester ist also von seinem Stand aus zum Streben nach Vollkommenheit verpflichtet. Über seine persönliche Vollkommenheit an sich ist damit gar nichts ausgesagt. Sie kann geringer sein und ist nicht selten geringer als die eines Laien, der Gott durch treue Erfüllung seiner Standespflichten dient. Nicht übersehen sollte man auch beim Ordenspriester das Band, das ihn mit dem Papst verbindet, dem vor allem sein „Promitto“ gilt, das ihn zu apostolischer Arbeit verpflichtet. Für die Ordenspriester mit vorwiegend kontemplativer Lebensart gilt der Grundsatz, daß ihr Gebets- und Opferleben für die Missionsarbeit der Kirche einfach unentbehrlich ist. Übrigens sollten auch die Bande, die den Ordenspriester mit dem Bischof verbinden, in dessen Bistum er wirkt, bewußter gepflegt werden. Die Gefahr, daß die Spezialisierung zur Ent-

fremdung und schließlich zur Entzweiung führt, wäre dann leichter gebannt.

Auch vom Bistumspriester läßt sich die Behauptung, daß er, zum wenigsten in gewisser Weise, im „Stande der Vollkommenheit“ stehe, durch einige beachtliche Gründe stützen. Vom Weiherecht her kann die Weihe nur stattfinden, wenn die Inkardination in ein bestimmtes Bistum gegeben ist. Damit schenkt sich der Priester vor der Weihe den apostolischen Aufgaben eines bestimmten Bistums. Er tritt damit und auch durch das feierliche „Promitto“ bei der Weihe in eine übernatürliche Beziehung zum Bistum und seinem Bischof. Er nimmt dadurch und auch durch seine Weihe selbst in gewisser Weise teil an dem Stand des Bischofs, dem Stand der auszuübenden Hirtenliebe. Allerdings wird man betonen müssen, daß die Bindung an die Ausübung der Hirtenliebe auf einem bestimmten Territorium nach der allgemeineren Anschauung nicht den Charakter eines Gelübdes vor der Öffentlichkeit der Kirche hat, wie das beim Bischof der Fall ist. Der Bistumspriester kann auf die Seelsorge verzichten. Er kann auch einem Orden beitreten. Wenigstens für die Priester der abendländischen Kirche wird man noch die Verpflichtung zur Ehelosigkeit hinzunehmen dürfen, die nach der allgemeineren Ansicht bei der Subdiakonatsweihe den Charakter eines eigentlichen Gelübdes annimmt. Durch dieses Gelübde nimmt der Priester am Stand der Vollkommenheit teil, wie ihn die evangelischen Räte darstellen. Auch der Geist der beiden anderen Räte darf dem Bistumspriester nicht fremd sein. Sie fordern die Loslösung vom eigenen Ich und die vollkommene Hingabe an die anvertrauten Seelen.

## Die Kirche im Hauptroman Gertrud von Le Forts

Von Dedant Johannes Thomas, Daun

### I. Das Schweiß Tuch der Veronika\*

Neben den großen deutschen Konvertiten Werner Bergengruen, Konrad Weiß und Ruth Schaumann nimmt Gertrud von Le Fort einen besonderen Platz ein. Ihr dichterisches Werk hat sich den breitesten geistigen Raum erobert. Das Erlebnis ihrer religiösen Heimkehr hat sich im Werke machtvoll ausgeprägt. Mit der Konversion war offenbar eine besondere Berufung in künstlerischer Hinsicht verbunden. Die Aufnahme in den Schoß der Kirche hat ihr ganzes Wesen, gerade auch das künstlerische, bis in die Wurzeltiefen erschüttert und erneuert. Die Mutter hat das Kind heimgeholt und mit Gnadenüberfülle gesättigt. Bei ihr erlangte der schöpferische Geist eine neue Dimension. Die Gestalt der Kirche erhob

\* Verlag Michael Beckstein, München 1948.

sich in ihrer Seele: gütig und mächtig, demütig und herrscherlich, als Mutter und Gottesbraut, als Königin und Magd.

Die Vorsehung hat einem jeden Künstler ein bestimmtes Werk- und Herrschaftsgebiet zugewiesen; der Dichterin Gertrud von Le Fort ist der majestätische Raum der Kirche anvertraut. Die einzigartige Erscheinung der Kirche als ewige Frau, als sponsa Christi und zeitlose Mutter ist das immer neu aufklingende und beherrschende Thema ihrer dichterischen Komposition. Wer hätte nicht überrascht aufgehört, als die „Hymnen an die Kirche“ zum ersten Male an unser Ohr heranschlugen? Der Herr erhebt durch den Mund seiner Braut die ebenso gütig-zarte als auch gewaltige, über die Erde hindonnernde Stimme, lockend, tröstend und schaurig. Diese Gesänge haben uns die Ehrfurcht auch in den Tagen der Kirchennot bewahrt. Die Bilder und Wortgestalten dieser Dichtung waren mächtig genug, uns die königliche Würde der Geächteten auch unter dem Schmutz verleumderischen Spottes und Hohnes erkennen zu lassen. Diese Hymnen haben sich im Kampfe der letzten Jahre bewährt, sie sind Sieger geblieben und bleiben für immer ruhmgekrönt.

Das Thema der Hymnen wird in dem großen Roman, dessen erster Teil, „Das Schweiß Tuch der Veronika“, vor zwanzig Jahren erschien, dessen zweiter Teil, „Der Kranz der Engel“, uns in der augenblicklichen Notzeit geschenkt ward, zeitnah und melodienreich fortgesetzt. Der Roman ist zwar die geläufige Kunstform des modernen Menschen, aber die Dichterin macht uns die Aneignung ihres Werkes nicht gar so leicht. Es wird ein breites Bild entfaltet und mit vielen Farbtönen bemustert, es wird ein großer, kostbarer Teppich gewoben, es gibt vieles zu bestaunen und zu genießen, aber das Hauptbild, das Gesamtbild entschleiert sich nicht so leicht, es muß innerlich erschaut und geistig erobert werden. Die Leitidee liegt nicht an der Oberfläche, sie schwingt verborgen im Hintergrund. Es geht um eminent Geistiges, um die sponsa Christi, um die dem Herrn im blutigen Liebestode Anvermählte. Vielleicht läßt sich die Kunst der Dichterin am besten erklären durch den Hinweis auf die Kunst der Fuge bei Johann Sebastian Bach. Das Thema wird von verschiedenen Seiten angegangen und variiert, es wird entfaltet und wieder in die Einheit zurückgeführt, es wird kontrapunktisch aufgespalten und zugleich in die Spannungsgewalt der Gegensatzzugehörigkeit hineinbewältigt. Es ist ein geistiges Kunstwerk. Die Gestalten des Romans sind vor allem Sinngestalten, Sinnbilder. Sie vertreten eine bestimmte Relation zur Kirche und erhalten von dieser Sinnrichtung ihren Wert. Die Einzelpersonen mögen aus dem erlebten Alltag herausgeschnitten sein, im Werk sind sie Symbolgestalten wie die Figuren an den Portalen unserer gotischen Dome.

Es gibt da einen Satz, der drei verschiedene Relationen zur Kirche heraushebt: „Meine Großmutter behauptete von sich selbst, daß sie eine Heidin sei, während meine Tante Edelgart es liebte, als katholische

Christin angesehen zu werden, und die kleine Jeanette auch wirklich eine solche war.“ Die Heidin, die Dreiviertel- und die Voll-Katholikin.

Die Großmutter wird durch ein Wort Jeanettes gekennzeichnet: „Die Kenntnis des Über- und Unnatürlichen ist ihr ferngeblieben.“ Sie verkörpert das antike Rom. Das Wahre, Gute und Schöne ist ihr Königreich. Ihr Leitmotiv lautet: „Im Anfang war das Königreich der großen und edlen Menschen.“ Diese hehre Gestalt kann nur aus einer warmen Erfahrung entstanden sein. In ihr wird die natürliche Erhabenheit und der unerschöpfliche Reichtum Roms zur lebendigen Einheit versammelt. Sie kennt die Kirche in ihrer großen Geschichte und ihrer Zeremonienherrlichkeit, sie lehnt sie auch nicht feindselig ab, sondern respektiert sie, aber sie wird nicht in ihren inneren Bann gezogen, es fehlt die bezwingende Macht der heimholenden Gnade. Das Übernatürliche ist ihr ferngeblieben, aber auch das Unnatürliche. Alles Chaotische, Zerstörerische, Nihilistische ist ihrem Wesen fremd. Sie war im Gleichgewicht ihrer natürlichen Vollendung. Und doch sinkt ihr Leben in die furchtbare Erfahrung einer letzten Enttäuschung hinab. Der starke Wille der hochgebildeten Frau vermochte das Leben zu idealisieren, aber der Tod hat es desillusioniert. „Der schimmernde Schleier, den ihre starke Seele und ihre klugen Hände jahrzehntelang über Welt und Dinge gebreitet hatten“, entsank ihr beim Herannahen des Todes. Das glanzvolle Dasein einer Kunstmäzenin und Geistesaristokratin hatte sie „viele Jahre lang feurig und stolz wie eine festliche Krone getragen“, aber nun kam die Enttäuschung. Dieses festliche Leben entpuppte sich vor dem Forum der Ewigkeit als eine Täuschung. Die Natur steht ohnmächtig vor dem Tode: „Es schien fast, als sei diese tiefe, allgemeine Enttäuschung das Vorzeichen ihres gesamten Lebens gewesen, derart gebieterisch überherrsichte sie ihre erblaßten Züge.“ Ist dieser tragische Abschied vom Leben nicht eine wunderbare Demonstration des Satzes: „Extra ecclesiam nulla salus“? Auch die edelste Natur — ja gerade sie — verlangt nach der Erfüllung in der Übernatur.

Die Tante Edelgart ist ein Phänomen der dichterischen Gestaltungskraft. Sie erscheint vor uns in ihrer Lautlosigkeit und durchsichtigen Zartheit wie ein Engel. Aber ihr Antlitz verwandelt sich zeitweise, so daß Veronika einmal bekennt: „Jetzt sieht sie wie ein verstoßener Engel aus.“ Über Edelgart flackert das Licht. Sie liebt die Kirche, vermag aber lange nicht den entscheidenden Schritt über die Schwelle zu tun. Sie sinkt nieder vor dem allerheiligsten Sakrament, sie erkennt in ihm die Herzmitte der Welt, sie verzehrt sich in Sehnsucht nach ihm, aber nachdem sie endlich den Übertritt vollzogen hat, verweigert sie sich dem Sakramentenempfang. Dieses Hin und Zurück zerreißt die Ganzheit der Persönlichkeit, es kommt notwendig zu krankhaften Störungen, ja es folgt der Absturz in die finsterste Dämonie des Herzens. Als ihre Nichte den entschiedenen und beseligenden Schritt über die Schwelle der Kirche getan und sich dem



Sakramente in einer Totalhingabe geschenkt hatte, da brach aus dem eifersüchtigen Herzen der offene Haß hervor. Ein höllischer Haß! Nachdem sie schon früher das Kreuz aus ihrem Wohnbereich entfernt hatte, benutzte sie es jetzt als Waffe, um die zur Kirche Heimgekehrte zu erschlagen. Der körperliche Zusammenbruch allein bewahrt sie vor der Schreckenstat. — Dieser Haß ist trotzdem nicht etwas rein Negatives. Es ist die vergiftete Liebe zur Mutter Kirche. Die Gnade hat noch einen Ansatzpunkt in der erkrankten Seele, die sich schließlich in einer freien, bedingungslosen Hingabe erschließt. Hellsichtig erkennt sie nunmehr die Mächte, denen sie verfallen war. In ihrer öffentlichen Beichte gesteht sie, daß sie schon vor vielen Jahren von der einzigartigen Gewalt der Liebe, die vom Allerheiligsten ausgeht, erfaßt wurde, daß sie sich aber nie restlos ergeben habe. Schon damals war ihr aufgegangen, „daß Gott all seine Herrlichkeit auf Erden und all seine Wahrheit auf Erden und alles Heil der ganzen Welt und jeder einzelnen Seele in den Schoß seiner Kirche gelegt hat“. Gott verlangte für dieses unschätzbare Geschenk eine einzige Gegengabe: die unbedingte Hingabe. Eine „sanfte, aber schrankenlose Forderung“. „Ich habe mich versagt, nicht mit einem klaren und deutlichen Nein, sondern mit einem ungenügenden Ja.“ Sie war stets „wie mit einem glühenden Eisen gebrannt“. „Zwischen Gott und mir und der Kirche und mir stand immer nur ich selbst.“ „Ich habe mich versagt aus Versagung, aus dem zähen, dumpfen, bangen Triebe des Bleibens und Beharrens in mir selber.“ Der ängstliche „Wille zum Dasein“, die quälende „Ungewißheit über mich selbst, die Sorge um die Wirklichkeit und Unverlierbarkeit meines innersten Ich“ führten in diesen seltsamen Krankheitszustand. „Was meine Zeit in ihren Büchern erfüllte, war mir schon angeboren, als hätte es geheimnisvoll im Schoße meiner Mutter Wurzel geschlagen, so wie eine Krankheit...“ Sie meint die Bücher der Existenzialphilosophie mit ihrer Daseinsangst. In dieser Not hat sie sich „vor Gott versteckt von einem Tag zum andern“. Das Abwarten aber wirft die Seele in „große Leere und Traurigkeit“. Solange die Seele in dieser Qual standhält, ist auch das noch Gnade, aber wenn in diese Leere ein armseliger Ersatz, irgendein begrenzter Wert hineingeschmuggelt wird, dann beginnt der Prozeß der seelischen Vergiftung. Das Ich verliert das Gleichgewicht und kommt ins Taumeln. Edelgart findet in diesem Zustande noch den Weg über die Schwelle der Kirche, aber sie dringt „nicht mehr zur Liebe“ vor, sie versagt sich dem Sakrament und stürzt in einen „dunklen Grund“. Sie war „bereits auf der Grenze der Gewalt eines andern, der Gewalt dessen, von dem man sagt, daß er der Fürst der Welt sei“. „Er hat mich gezwungen, daß ich mich selber fahren ließ. Denn der, den ich meine, ist nicht zart und vornehm wie die göttliche Liebe, und sobald er jenes vollkommene Nein hat, dann hat er auch das Ja, nämlich das Ja zu der absoluten Sinnlosigkeit der eignen Seele.... Denn die Seele des Menschen ist im All befestigt einzig durch die Er-



barmung Gottes, und sobald sie sich von dieser löst, kann man sie nicht mehr erkennen.“ Der Priester, der diese Beichte hört, ist nicht der bekannte Pater Angelo, sondern ein unbekannter, er ist gewissermaßen die priesterliche Kirche selbst, die die gewaltigen Worte spricht: „Groß in Ihrem Leben war nur die Gnade. Die Sünde selbst, Ihre Sünde ist klein und gewöhnlich. Sie ist das, was alle Tage geschieht, sie ist die furchtbare Kraft gerade dessen, was doch eben gar keine Kraft hat, — sie ist die Sünde der Welt überhaupt — —.“

In der Tante Edelgart wird ein bestimmter Typ des modernen Menschentums dargestellt. Es ist der Typ der Dekadenz, der sich in seiner überkultivierten Seelenhaftigkeit aus lauter Daseinsbangigkeit zu keiner Ganzhingabe entschließen kann, der aber leicht in Dämonie und ungeahnte Gewalttätigkeit abstürzen kann. Dieser moderne Mensch ist zu einer hohen Ichbewußtheit emporentwickelt und zugleich vom Daseinszweifel angekränkt, er steht in der beständigen Gefahr, sich in einer starren Selbstbehauptung zu verkrampfen. Das vermindert die ruhige Aufgeschlossenheit für den Einstrom der übernatürlichen Kräfte, erhöht aber die Infektionsgefahr nach „unten“. Es ist schwer, die Schuldkurve bei diesem seelischen Prozeß zu verfolgen, jedenfalls verläuft er nicht ohne Schuld. Die Schuldverschleierung gehört mit zum gesamten Krankheitsbild. Es ist ein besonders großer Zug der Dichtung, daß die Typenvertreterin in einem so gewaltigen Bekenntnis die drückende Last der Schuld offenbart. Wir sehen in der Nähe Edelgarts viele Christen stehen, alle Skrupulösen und Verängstigten, die nicht zur Ganzheit kommen wollen. Im Hintergrund dieses Seelengemäldes ragt die Kirche in ihrer Majestät: sie will alles geben, aber sie verlangt auch alles, sie wird zum Gericht, wenn man zögert oder gar mit ihr „spielt“.

Es steht uns, Gott sei Dank, noch eine andere Haltung zur Kirche offen, die Haltung des Großmuts und der Ganzhingabe. Auch Jeanette ist in der mimosenhaften Zartheit ihrer Leiblichkeit ein Mensch der verfeinerten Kultur. Sie ist ja wohl nicht nur aus christlicher Liebe die Freundin Edelgarts, sondern auch aus natürlicher Wahlverwandtschaft. In dieser wunderbaren Frauengestalt wird dem daseinsbängen Gegenwartsmenschen das Erfüllungsbild der christlichen Existenz vorgehalten. Das Cartesianische Axiom: „cogito, ergo sum“ hat sie in das christliche Lebensaxiom umgewandelt: „adoro, ergo sum.“ In der anbetenden Hingabe an Gott und Den, den er gesandt hat, wird sie ihrer gewiß, anbetend ist sie da. Das ist die wirkliche Existenz. Die umgebenden Dinge nehmen teil an dieser Daseinsinnigkeit und Fülle. „Jeanette beugte sich, wenn es ernst wurde, den Dingen fast liebevoll zu, und dadurch beugten sie sich ihr.“ Die ursprüngliche Herrschaft des Menschen über die Dinge bricht sich im wahren Christen wieder Bahn. Die Ganzhingabe macht mächtig durch den übernatürlichen Subsistenzgrund: „Man kann eine Seele noch durch die ewige Liebe erreichen, auch wenn sie einem völlig

entzogen wurde.“ Jeanette ist der freie Mensch, zur vollendeten humanitas erblüht. Ihre Menschenwürde ist auch ihre Menschenfreundlichkeit. Wo sie erscheint, ordnen sich die Dinge und Herzen. Sie tritt als das Abbild und die Abgesandte der Kirche auf, sie hat alles gegeben und deshalb alles empfangen.

Die Großmutter ist der Kirche gegenüber die „Unberührte“, Edelgart die Geteilte, Jeanette die Einverleihte. Es gibt aber noch andere Relationsmöglichkeiten, nennen wir sie Werdens-Bezogenheiten. Dafür zeugen die zwei Hauptgestalten des großen Romanwerkes, das berichtende Ich, Veronika, die Enkelin der Großmutter, und Enzio, der Dichter. Außer der stillen Jeanette gehen diese beiden jungen Menschen allein in den zweiten Band des Romans ein, um dort den großen Kampf des Für und Wider miteinander auszutragen. Die Grundlage für diesen Konflikt wird noch im ersten Bande gelegt. Ohne diese „Anfänge“ läßt sich nicht über den „Kranz der Engel“ sprechen und urteilen.

Das Ich wird von der Familie auch „Spiegelchen“ genannt, weil sich in dem feinfühligem Mädchenherzen alle seelischen Verhältnisse objektiv und einprägsam abbilden. Die junge Seele ist gleichsam die tabula rasa, auf der die Vorgänge um sie herum, vor allem die religiösen Tiefenvorgänge, sich spontan abzeichnen. „Es ist fast, als wäre sie in sich selbst niemand.“ Die drei dargebotenen Persönlichkeiten prägen ihre Bilder unauslöschlich ein. Die Großmutter ist die Abgöttin. Die natürliche Würde und Schönheit überwältigt sie unmittelbar. Der Tod der Verehrten ist auch für sie eine Art Tod. Sie muß gewissermaßen wieder zum Leben erweckt werden. Warum wirkt die Großmutter so stark auf das „Spiegelchen“? Die edle Natur. Ohne die Natur baut sich keine Persönlichkeit auf. Die „reine Menschlichkeit“ ist die Grundlage für jede Größe. In unserem Roman bedeutet diese vollreife Natur noch etwas Besonderes, sie ist die Voraussetzung für die Gnade nach dem Axiom: „Gratia supponit naturam.“ Die Enkelin übernimmt von der Großmutter den Grundstock ihres Daseins, auf dem sich später das Werk der Gnade aufbaut, so wie sich auf dem großartig beschriebenen antiken Rom die Ewige Stadt, das Neue Jerusalem aufbaut.

Das Verhältnis zwischen Tante und Nichte entwickelt sich zur höchsten Dramatik. Das Gefühl des Mädchens wird durch die ganze Stimmungsskala auf und nieder gejagt. Es steht einmal auf „ehrfurchtgebietend“, dann auf „abstoßend“, um wieder aufzusteigen auf „geheimnisvoll erregend“ und auf „ernüchternd und enttäuschend“ abzustürzen. Die Liebe verwandelt sich in Ablehnung, ja Haß. Das „Spiegelchen“ ist objektiv. Edelgart ist an und für sich ein feiner Mensch: edel, aufopferungsfähig, pflichttreu, von „zeitlosem Reiz“. Und wenn sie vor dem Altare versunken kniet, ist sie wirklich schön, „dieses zarte, weiche, wache Gesicht, das mir immer wie ein elfenbeinernes Gefäß vorkam, fest zugeschlossen noch in seinen einsamen Stunden der Andacht, und doch so sonderbar er-

schütternd darinnen wie in nichts anderem“. Diese betende, schöne Tante ist für die Nichte die erste Anlockung zur Kirche. Veronika ist vorbereitet für die Bekehrung durch das erschütternde Bild der Anbetenden. Durch das Erwachen der natürlichen Liebe zu Enzo in der Campagna noch mehr aufgelockert, war das Herz bereit, bei dem nächtlichen Gang durch Rom die weltumfassende und weltumwandelnde Liebe der Kirche zu empfangen. „Plötzlich erkannte ich den Baldachin St. Peters. In diesem Augenblick blitzte ein Gefühl in mir auf, als wäre ich durch die ganze Welt gegangen und stünde nun vor ihrem innersten Herzen.“ „Und plötzlich — ganz unvermittelt — war es abermals, als täte mir jemand das Herz gegen meine Tante Edelgart auf. Ich habe sie lieb, tief, leuchtend und dankbar . . . so, als wäre sie mir der nächste Mensch auf Erden.“ Edelgart ist die erste Stufe über die „Natur“ der Großmutter hinaus. Dann allerdings wird sie in ihrer dämonischen Umnachtung zur Versucherin. Aber der Keim der Gnade setzt sich durch alle Schwankungen der Gefühle durch, so daß die heimgekehrte Nichte zur Retterin der Umnachteten wird durch das stellvertretende Gebet im furchtbarsten Augenblick. Gnade um Gnade! Liebe um Liebe! Die Kirche geht ihren Weg durch die Herzen und gewinnt durch die Schwankenden die Einfältigen und durch die Einfältigen die Schwankenden.

Erwägt man die Relation „Spiegelchen“ und Jeanette, dann läßt sie sich mit wenig Worten umschreiben. Jeanette ist nie Hemmung, sie ist stets Förderung. Sie ist selbst Kirche, sie ist die Atmosphäre der Liebe, die Sehnsucht und bergende Güte, sie ist das Warten in Geduld und die Heimat. Die Seele Veronikas ist hier geistig und religiös daheim. Kirche bildet Kirche, ob schweigend, ob redend, ob opfernd oder lobsingend. Sie ist so selbstverständlich nahe, daß man sie meistens nicht merkt, aber plötzlich ist sie, wenn nötig auch fühlbar nahe. Im Umgang mit Jeanette wird Veronika selbst Kirche. Die mütterliche Liebe der Kirche wächst im Herzen. „Gott gab mir damals eine große Liebe zu allen, welche noch nicht um seine Gnade wußten oder diese verschmäht hatten.“

Damit kommen wir zur männlichen Gestalt des ersten Romanbandes, zu „König Enzo“. Es hat einmal ein König Enzo gelebt, ein illegitimer Sohn Friedrichs II., der gegen den Papst kämpfte und in einer langandauernden, sagenhaften Gefangenschaft den Tod fand. Diese Geschichte soll symbolisch mitschwingen, wenn von unserem jungen deutschen Dichter die Rede ist. Er ist ein begabter Vertreter der „jungen Generation“. Er will einen Urlaub in Rom verleben, er will sich auch einmal die „Ewige Stadt“ ansehen. Gegen die Älteren ist er hart, ja oft unverschämt, gegen alles, was mit Größe und Übermacht an ihn herantritt, feindselig. Als Dichter gehört er zum Expressionismus, der das „Alte“ überwunden hat. Er hat bereits einen Band Gedichte herausgegeben und dichtet in Rom nach Kampf und innerem Widerstreben seine „Römischen Oden“, in welchen die wahre Größe Roms, ja sogar des

christlichen Roms zum Durchbruch kommt, die jedoch gegen Ende zurückfallen in ein „schauerliches Bekenntnis zum Nichts“. Enzo ist voller Widersprüche. Er wird mit sich selbst nicht fertig. Er empört sich gegen Roms Übermacht und bespöttelt die naturhafte, edelmenschliche Ehrfurcht der Großmutter vor allem Großen. Das Erhabene sucht er hinabzuziehen. Dabei ist er nicht ein Bewunderer der modernen, technischen Errungenschaften; seine künstlerische Intuition bewahrt ihn vor solchen Kurzschlüssen. Da er nicht ehrfürchtig sein, sich nicht beugen und von Rom „nicht erschlagen“ lassen will, muß er unbemerkt einer Macht verfallen. Er macht sich eine Theorie über Rom zurecht, um sein Ich gegen die Ewige Stadt zu behaupten. „Ich behaupte, die Italiener verstehen am wenigsten von Rom. . . . Um das, was Rom wirklich ist, wissen nur die Fremden. Ich glaube sicher, daß schon bei den Goten und Hohenstaufen ganz andere Dinge im Spiele waren als Beute- und Ländergier oder als sogar die Kaiserkrone.“ „Sie müssen am Ende über die Hohenstaufen Bescheid wissen, König Enzo“, sagte die Großmutter. „Was also war es denn?“ „Der Weltrausch war es“, erwiderte Enzo leise, „der Allrausch, der für einen großen Fürsten eben Imperium heißt und für eine handfeste Söldnerschar Sacco di Roma, und für uns moderne Menschen — nun, wenigstens geistig am Fieber sterben, durch alle Zeiten gewirbelt werden, in sich selbst entwurzeln . . .“ Wir lauschen! Enzo offenbart sich. Das Chaotische, das Wirbeln, die Entwurzelung haben es ihm angetan. Das riecht nach Nietzsche und nach Nichts. Es sind bekannte Klänge. Über Religion spricht er überlegen wie ein Uralter. Es soll Religion geben, aber „sie sollte neu sein, aus der eignen Zeit und deren Notwendigkeit heraus. Freilich sprach er dann auch wieder von einem großen, überzeitlichen Mythos, in dem diese Religion ihren Ausdruck finden müsse . . .“ Sprüche und Widersprüche! Wir haben es mit dem neuen Typ deutscher Geistigkeit zu tun, die inzwischen ein unvorstellbares Chaos heraufbeschworen hat. Jedoch ist Enzo noch nicht erhärtet in seiner Haltung. Im ersten Bande handelt es sich nur um Anfänge und Möglichkeiten. Die Liebe zu Veronika ist für ihn eine äußere Gnade, die ihn aus seiner seelischen Krampfhaftigkeit befreit und für Roms Größe empfänglich macht. Es steigt die Sehnsucht nach einem einfachen, guten Leben auf. „Ich will jetzt nicht aufhören, sondern ich will der sein, der ich eben bin und nichts weiter.“ Der Umgang mit Veronika führt ihn nach und nach in die Sphäre des Christentums. Daraus entsteht die Spannung zwischen den beiden Menschen, die zum Mittelpunkt des Romanes wird. Das zeigt sich deutlich in St. Peter, wo sie um des ästhetischen Genusses willen den Gründonnerstag-Lamentationen beiwohnten. Das „Spiegelchen“ wird durch das erhabene Erlebnis bis zur anbetenden Ekstase emporgerissen, Enzo aber fühlt sich nach einer ersten staunenden Neugier von der seelischen Empfindsamkeit des Mädchens abgestoßen. Am meisten empört ihn ihr Hinknien. Bei seinem Abschied von Rom gesteht er in Erinnerung



an diese Szene: „Ich könnte nie knien. Mit dir aber muß man im Innersten eins sein, sonst ist alles umsonst.“ Er weiß genau, daß ihm die Begegnung mit Veronika die Notwendigkeit einer inneren Entscheidung auferlegt. Er ist noch nicht entschieden. Ein Besuch im Kolloseum öffnet seine gequälte Seele; der Anblick der ungeheuren Ruinen öffnet den Mund. „Wie schauerlich ist das Antlitz Roms. . . . Ja, wenn man glauben könnte wie die Christen, die hier einst gestorben sind! Dieses Verlassenheitsgefühl ist so merkwürdig — woher haben wir es nur?“ „Ich fühlte, daß eine unaussprechliche Not in ihm war. Etwas Udenkbares und Unfaßbares schien vorzugehen, es war nun, als ob er mir im nächsten Augenblick für immer verschwinden werde. Er war jetzt nicht mehr wie aus Stein, sondern eher wie ein junger Baum in der Campagna, durch den die Gewalt eines lautlosen Sturmes geht. . . . Mir war, als müßte ich meine eigne Seele wie ein kleines Licht in die Hand nehmen, damit er an die seine glauben könne.“ Wir spüren den Atem der Zeit, wir erschauern im Mitgefühl mit der leidenden Jugend, die im Zwielicht steht und uns manchmal fürchten läßt, sie könne für immer im Dunkeln verschwinden. Die beiden jungen Menschen nehmen Abschied mit wehen Gefühlen. Veronika will zwar nach ihrer Konversion in ein römisches Kloster eintreten, aber sie sagt auch: „Enzio, wenn ich etwas habe, was du nicht hast, so gehört es dir mit.“ Das klingt nach Hoffnung. Sie hat etwas zu geben, sich selbst: die Kirche. Sie weint im Ohnmachtsgefühl. Er will sie trösten: „Ja — weine nur ein wenig auf mich.“ „Der Kranz der Engel“ muß künden, ob die Tränen das letzte Wort zwischen beiden sind.

Der so früh heimgegangene Dichter Artur Friedrich Binz hat sich kurz vor seinem Tode in einem Briefe über „Das Schweiß Tuch der Veronika“ geäußert. Einige Sätze aus ihm mögen den Abschluß für den ersten Teil des Aufsatzes bilden. „Das Buch ging mir unheimlich nahe. Hier ist mit einer großen Klarheit Kompliziertestes gestaltet, ich erkenne diesem Buch den ersten Preis zu unter allem, was in den letzten Jahren in Deutschland als Roman geschrieben wurde. Es ist nicht nur von eminentem künstlerischem Wert, es birgt abgründige Erfahrungen, ist in weit höherem und tieferem Maße wesentlich als die meisten Werke der Zeit. Da ist mein großer Konflikt zwischen klassischer Schönheit und Christentum, zwischen Apoll von Belvedere und dem gekreuzigten Christus und da ist der ungeheure Hintergrund, das Pathos der Jahrtausende, der Überfall der Jahrhunderte, da ist Rom.“

(Ein zweiter Aufsatz, über den „Kranz der Engel“, folgt.)



## „Rubriken“ und „Liturgie“

Von Pfarrer Hans Steffens, Frauwüllesheim bei Düren (Rhld.)

Alles menschliche Geschehen, das gemeinschaftsbezogen ist, wird von Gesetzen geordnet und geregelt. Ein menschliches Zusammenleben und Zusammenwirken ist auf die Dauer ohne feste Normen nicht denkbar, und selbst die idealsten Menschen werden das Leben weder ertragen noch sich einzufigen wissen ohne die Richtschnur des Gesetzes.

So hat auch das liturgische Leben der Kirche seine gesetzlichen Normen. Und es ist vorweg recht bezeichnend, daß der Name dieser Normen aus dem weltlichen Rechtsbereich genommen ist. Das Wort Rubriken, das heute seine Sonderbedeutung auf die Vorschriften der Kultausführung der Kirche eingeengt hat, stammt aus dem altrömischen Brauch, die Titelüberschriften der Gesetzessammlungen in roter Schrift einzufügen<sup>1</sup>.

Längst ist das Gebiet der Rubriken so groß und weiträumig geworden, daß es unübersehbar wurde. Zusammenfassungen, wie sie die *rubricae generales* oder noch mehr das *Caeremoniale episcoporum* darstellen, erleichtern schon seit Jahrhunderten die Übersicht, und selbst die laufenden Ergänzungen und Erweiterungen des liturgischen Rechtes, das der obersten Aufsicht der Ritenkongregation unterstellt ist, sind inzwischen wenigstens bis zum Jahre 1927 gesammelt, gesichtet und geordnet.

So ist es auch fast wie selbstverständlich, daß sich eine eigene Wissenschaft, die Rubrizistik, über das Fachgebiet der Rubriken ausbreitete und Kirchenrechtler, Moraltheologen und Aszetiker an einschlägigen Stellen die Rubriken erwähnen.

Es besteht in Einzelfragen weder Übereinstimmung noch Klarheit. Die Unterscheidung praeceptiver und direktiver Rubriken ist unter den Fachleuten umstritten. Das *Kirchenrecht* bestimmt in seiner nüchternen Sprache im can. 818: „*Reprobata quavis contraria consuetudine, sacerdos celebrans accurate ac devote servet rubricas suorum ritualium librorum, caveatque ne alias caeremonias aut preces proprio arbitrio adiungat.*“ Die Moraltheologen haben in kasuistischer Zergliederung den Grad der Verpflichtung der einzelnen Rubriken aufzuweisen versucht und die objektive Schwere der Materie in der Beziehung zur eigenfichen Opferdarbringung und der Durchführung wesentlicher Teile erkannt<sup>2</sup>.

Man wird über solche kasuistische Berechnung immer streiten können. Das Gewicht vieler übereinstimmender Autoren bleibt dennoch beachtlich. Auch bedeutende Liturgiker erkennen der Moralthologie das Recht zu, in diesen Fragen über die *materia gravis* zu entscheiden<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1933. VIII, 1032.

<sup>2</sup> Vgl. Jone: Katholische Moralthologie. Paderborn 1931<sup>4</sup>. Nr. 549.

<sup>3</sup> Z. B. Eisenhofer: Handbuch der Liturgik. Freiburg 1932. I, 51.

Die starke Beachtung, die man in den letzten Jahrzehnten der Liturgie geschenkt hat, und die schnelle Entwicklung, die sich in der Gestaltung des Gottesdienstes zeigte, hat auch den Rubriken gegenüber zu einer neuen Haltung geführt. Genährt und gefördert wurde diese neue Einstellung vor allem durch das Studium der Liturgiegeschichte. Die wiederentdeckte Kraft manch alter untergegangener oder verwachsener Riten reizte dazu, sie zu neuem Leben zu wecken oder sie in ihrer ursprünglichen, wirklich oder scheinbar kraftvolleren Schönheit wiederherzustellen.

Solche Liebe zum Alten ist an sich edel. Wenn sie gepaart ist mit einem feinen abwägenden Schönheitsempfinden, ist sie eine wertvolle Hilfe für jede Art von Gestaltung und Verlebendigung. Sie ist sogar eine notwendige Voraussetzung für das Verständnis des Gegenwärtigen und seine dem geschichtlichen Werden gerecht werdende Schätzung und Ausführung. Sie muß aber auch getragen sein von einer großen Verantwortlichkeit, von dem Bewußtsein, daß der Besitz des Gegenwärtigen ein kostbares Gut ist, dessen Gestalt nicht voraussetzungslos ist und dessen Entwicklung nicht übersehen werden darf.

Die echte, ehrfürchtige Haltung gegenüber allem liturgischen Tun spricht sich in einem Gebet des Zisterzienserabtes Chautard aus: „Bewahre mich vor einer Frömmigkeit, die dieses liturgische Leben nur in poetischen Genüssen bestehen ließe oder in einem anziehenden Studium der Archäologie. . . Entferne von mir alle Sentimentalität und Frömmelei, die das liturgische Leben in den Eindrücken und Erregungen bestehen machen und den Willen als Sklaven der Einbildung und der Sinnlichkeit belassen“.

Wenn wir uns nicht der Gefahr aussetzen wollen, einer argen Verwilderung des liturgischen Lebens zu verfallen, so bedarf es einer Erweckung des ehrfürchtigen Verstehens für dieses in seiner Fülle verwirrende und wegen seiner Klarheit und Bestimmtheit scheinbar pedantische Gebilde der Rubriken. Eine leicht genommene Nonchalance der vorausgegangenen Generationen hat als Reaktion nicht, wie man hätte erwarten können, eine übertriebene Exaktheit, sondern eine ästhetisierende Willkür gezeugt, die noch begünstigt wurde durch eine gewisse Unsicherheit vor allem in der Sakramentenspendung, deren Grundlage in den diözesanen Kollektionen und Agenden der letzten Jahre vielfachen Änderungen und Neuformungen unterlag.

Eine häufig auftauchende Frage ist dabei die der Gewohnheitsbildung. Das Kirchenrecht billigt mit bestimmten Voraussetzungen bestehende Gewohnheiten und läßt auch die Möglichkeit zur Bildung neuer Gewohnheiten zu<sup>4</sup>. Wo sich neues liturgisches Recht bilden soll, das seine Rechtskraft nicht aus den bestehenden rubrizistischen Vorschriften, sondern aus Gewohnheiten schöpfen soll, sind diese Bestimmungen zu

<sup>4</sup> Mitgeteilt in Zimmermann: Lehrbuch der Aszetik. Freiburg 1932<sup>2</sup>. S. 412.

<sup>5</sup> CJC. can. 25—30.

beachten. Voraussetzung für diese Gewohnheitsbildung ist aber, daß sie getragen wird von einer Gemeinschaft, nicht von Einzelpersonen, und außerdem mit der Absicht zur bleibenden Verpflichtung, abgesehen von der Dauer und der notwendigen Zustimmung des Obern, die erst die Rechtskräftigkeit vollenden kann. Es läßt sich gewiß erkennen, daß in einzelnen Gewohnheiten eine solche Rechtsbildung im Entstehen ist, wie etwa in der Gestaltung der Gemeinschaftsmesse, in der Rücksichtnahme des zelebrierenden Priesters auf die Gleichzeitigkeit des Vorbeters, in der Übernahme des Paternoster in der Messe als gemeinsam gesprochenes Volksgebet. Was von Einzelnen aber eklektisch geübt und gepflegt wird, hat damit noch keinen Ansatzpunkt zu echter Gewohnheitsbildung.

In ihrer geschichtlichen Gestalt sind die Rubriken, wie sie uns heute begegnen, synkretistisch gewachsen. Wären sie die Schöpfung eines Einzelnen, so wären sie ein Werk von beinahe unglaublicher Schönheit und Einheit. Sie sind aber, abgesehen von dem Wirken des Heiligen Geistes, ein Werk von vielen Völkern und Nationen und von vielen Jahrhunderten. Wenn wir auch die für uns geltende Eigenform, den Ritus des liturgischen Lebens den lateinischen oder römischen nennen, so ist doch damit nur der Ursprung und vielleicht noch eine gültige sprachliche Gestalt vermerkt. An seiner Wiege standen, heute noch erkennbar, Riten der alttestamentlichen Synagoge und der hellenistischen Kulte. An seiner Entwicklung und Formung hat das ganze Abendland, vor allem aber die fränkisch-karolingische Welt Anteil genommen. Eines freilich ist immer römisch geblieben, und dies wird dem Beobachter im Vergleich vor allem mit orientalischen Riten in ihrer Überschwenglichkeit auffallen: das maßvolle, zuchtvolle Verhalten, die Eleganz und Vornehmheit der Bewegung, die durch ihre abgemessene Strenge und vornehme Zurückhaltung dem Sinnvollen den Vorrang vor dem Gefühlsmäßigen zugesteht. Man beachte etwa den Enthusiasmus der alten Orantenstellung und die zuchtvoll geschlossene Körperform der jetzigen Orationsstellung. Man vergleiche kaiserliche Begrüßungszeremonien zur Zeit Caligulas, den der Besucher „capite velato circumvertensque se deinde procumbens“ ehrte<sup>6</sup>, oder die Proskynese der griechischen Liturgie mit der straff geformten Kniebeuge und den feinsinnigen und ausgefeilten Abstufungen der liturgischen Grußarten in unserem Ritus.

Zucht und Maß sind aber nicht geschaffen, sondern geworden. Die alten Ordines Romani, die Vorläufer und Quellen unserer heutigen Rubriken, zeigen dies Seite für Seite. Diese Strenge des liturgischen Handelns spricht grade unsere nüchtern gewordene Zeit an, weil sie mehr als alle Überschwenglichkeit echt und natürlich erscheint. Es gilt ja hier nicht, durch das Studium des Alten die Auswüchse der Zeit zu beschneiden. An Kunstdenkmälern, an alten Kirchen und Bildnissen mögen

<sup>6</sup> Eisenhofer I. c. I, 254.

wir heute unter der Übermalung oder unter der Verbauung späterer Zeiten wieder die ursprüngliche Gestalt als die herbere, klassisch-schöne hervor-suchen. Die Entwicklung des Ritus ging dagegen genau den entgegen-gesetzten Weg. Ihn zurückwandern hieße den unechten Pomp uns wesens-fremder Zeiten suchen und uns lügnerisch in vergangenen, entschwun-denen Überschwang hineinräumen.

Lüge wäre aber auch der Mutwillen, der aus der Gesetzlichkeit der Rubriken gleichsam nur ein verfügbares Material zur weiteren persönlich-subjektiven Verarbeitung machte. Ein großes symphonisches Meisterwerk erfordert von dem Dirigenten und Künstler, der es aufführen und zum Erklingen bringen will, zuerst und vor allem Einfühlen und Einleben, eine genaue Beachtung all der kleinen und verstreuten Ausführungs-vorschriften, die der Komponist selbst seinem Werke beigab. Erst wo diese Beigabe aufhört, kann die Interpretation beginnen, und man weiß, wie sehr auch kleine Abweichungen von der Vorschrift eines Meisters ein Werk verändern können. Wer also das Kunstwerk der Liturgie in seiner echten und wahren Gestalt sucht, wer seine ungefälschte Schönheit erstrebt, wird sich zuerst hineinfinden müssen in all die vielen kleinen und großen Hinweise, die seine Form umreißen und bezeichnen.

Ein solches Einfühlen und Einleben setzt Selbstzucht voraus, deren erste und wertvollste Frucht der Gehorsam ist. Dieser Gehorsam ist auch im Liturgischen eine Tugend. Zwar sind die Rubriken kein göttliches Recht, sondern menschliche Satzung<sup>7</sup>. Aber das entbindet nicht vom grundsätzlichen Gehorsam. Liturgie ist ja Gottesdienst, das heißt Dienst der Untergebenen vor dem höchsten Herrn. Das Dienen setzt aber als erstes den Gehorsam voraus, ja man kann sagen, daß es ohne Gehorsam gar keinen Dienst geben kann. So wäre auch eine liturgische Handlung, die innerlich von der Bereitwilligkeit zum Gehorsam abweiche, tatsächlich kein Gottesdienst mehr, sondern eine Anmaßung, ja sogar eine Frechheit. Und dies wiederum zielte nicht auf die Kirche als die Formerin der rubrizistischen Vorschrift, sondern auf Gott selbst.

Ein solches Wort mag in seiner Konsequenz hart klingen. Es zeigt aber deutlich, wie weit man den Dingen nachgehen muß, um in ihren letzten Zusammenhängen das Gewicht und die Schwere der Verantwortung zu spüren, die in die Hand dessen gelegt ist, der ex munere suo der Leiter und Gestalter des liturgischen Gottesdienstes ist.

Es ist auffallend, wie wenig die Rubriken in ihrer Gesamtheit fester Besitz der Liturgen sind. Das ist seltsam vor allem in einer Zeit, die aus der Liturgie der Kirche ein neues Seelsorgsprinzip gefunden hat. Manche Rubriken lassen nur noch eine Erinnerung in einem sehr ungenauen, verwischenden Tun, viele sind auch ganz dem Bewußtsein entschwunden und rufen im Gespräch Erstaunen und Überraschung hervor. Es mag

<sup>7</sup> ebd., S. 51.



sich dabei um Kleinigkeiten handeln, um geringfügige Einzelheiten, die dem Wesen des Altargeschehens keinen Abbruch tun und deshalb vor allem keine dogmatische Bedeutung haben noch auch die Gültigkeit erschüttern. Dennoch sind sie Wunden und kleine Entstellungen, sogar Fälschungen. Denn auch Verwitterungen können ein großes Kunstwerk entstellen und fälschen und sogar mit der Zeit unkenntlich machen.

Viele aszetische Schriftsteller empfehlen und die Synodaltatuten des Bistums Trier von 1946 legen es diözesanrechtlich fest, daß der Priester die Rubriken seines täglichen Handelns am Altar jährlich einmal, zu Jahresbeginn etwa oder in den Exerzitien, durchstudieren soll und daß die Treue gegenüber dem liturgischen Recht in der *Correctio fraterna* eine stete Sorge finden möge<sup>8</sup>. Solche Pflege findet sich selten. Um so öfter aber gewahrt man das wachsame Auge des gläubigen Volkes, das weniger die ins kleinste sich verlierenden Vorschriften kennt, aber um so mehr Würde und Ernst achtet, die ja eine Folge und ein Erfolg der Sorgfalt und der strengen Treue sind.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die Rubriken nicht ein sinnloses Tun sind. Sie sind erst recht keine Schikane, die Bindung auferlegt, wo Freiheit zu verlangen wäre. Hier gerade hat die liturgische Erneuerung die Augen geöffnet für den inneren Wert, für den Inhalt überhaupt dieser äußeren, ja scheinbar so äußerlichen und peripheren Vorschriften. Denn nicht um ihrer selbst willen, auch nicht um ihres historischen Wertes willen verlangen die Rubriken unsere Pflege. Sie sind vielmehr nur Kleider, Hüllen und Gewänder seelischer und geistiger Vorgänge. Deshalb aber gehört ein besonderes und tiefes Verstehen dazu. Sie zeichnen ja die äußere Gestalt des Sinnbildes, hinter dem sich große und weite geistige Durchsichten öffnen. Wer aber die äußere Gestalt des Bildes zerstört, der versperrt den Weg zum verborgenen Sinn. Wir gegenwärtige Menschen, die wir in unserer Nüchternheit für viele dieser Symbole das Verständnis verloren haben, müßten doppelt vorsichtig sein. Wir kennen aus eigenem Sprechen das harte Urteil der Nachfahren über die verständnislosen Fälschungen früherer Zeiten. Vielleicht wird auch einmal eine Zeit kommen, die in den ruinenhaft gewordenen Gesten die alte Gestalt wiederzufinden versucht.

Wer aber die Rubriken pflegt und hegt wie wertvolles altes Gewand, dem wird aus dem täglichen Umgang der Sinn hörbar. Der wird in dem sichtbaren Kleid seines leiblichen Tuns die geistige Gestalt höherer Wesenheiten hindurchleuchten sehen.

Denn Rubriken sind mehr als die Regieangaben eines Spiels. Im Dichter und im Regisseur stehen sich Einzelwesen gegenüber, die um ihren geistigen Wert wetteifern mögen; und wohl vermag der Regisseur aus künstlerischem Können und fachlicher Erfahrung dem Dichter einen

<sup>8</sup> Synod.-Stat. Art. 229, 3.



guten Rat zu geben und sein Werk in wohldurchdachten Korrekturen zu bessern und zu heben. Denn die Sprache der Bühne ist offen und ohne Schleier, und sie bildet das natürliche Geschehen nach. Die Sprache der Liturgie und ihrer Rubriken aber ist geheimnisvoll. Sie öffnet gleichsam kleine Fenster in eine andere Welt. Und wer die Fenster verschiebt, findet nicht die tiefe Sicht. Dem tritt vielmehr sein eigenes Wesen und Spiegelbild entgegen, und er endet in Enttäuschung und Leere.

Hinter den Rubriken steht somit eine große Wirklichkeit. Nie und nirgendwo sind sie nur um ihrer selbst willen da. Die Wirklichkeit aber ist der Geist Gottes, der in dieser sichtbaren Gestalt angesprochen wird. Und um des Geistes Gottes willen sollten wir Ehrfurcht haben vor diesen kleinen roten Münzen des gottesdienstlichen Alltagslebens, die alle sein geprägtes Antlitz tragen.

## Josef Görres († 29. Januar 1848)

### Sein Lebenswerk und seine Bedeutung für die Gegenwart

Von Rektor Johannes Schuth, Morbad

Die Diözese Trier kann den 100. Todestag des großen Publizisten Joseph Görres nicht vorübergehen lassen, ohne seiner ehrend zu gedenken. Der größere Teil seiner vielbewegten Lebenszeit hat sich innerhalb ihrer Grenzen abgespielt. Die letzte große Arbeit seiner unermüdlichen Feder galt einem wichtigen Ereignis unserer neueren Diözesangeschichte (Die „Wallfahrt nach Trier“, Regensburg 1845). Das rechtfertigt den Versuch, Leben und Bedeutung des großen Sohnes der Stadt Koblenz in den Grundzügen darzustellen.

Die kurfürstliche Residenz an Rhein und Mosel ist Görres' Vaterstadt. Am 25. Januar 1776 hat er hier im Haus „Zum Riesen“ das Licht der Welt erblickt. Im rheinischen Heimatland, an den Ufern des Stromes, der in der europäischen Geschichte eine entscheidende Rolle spielt, hat er die ersten unauslöschlichen Eindrücke empfangen, die ihn durch sein ganzes Leben begleiten. Seine ersten Lebensjahre fallen in eine äußerlich ruhige Zeit. Sein Elternhaus dürfte über den allgemeinen geistigen Durchschnitt des Koblenzer kleinbürgerlichen Lebens nicht hinausgeragt haben. Die religiösen Übungen und der ganze übrige Zuschnitt der Lebenshaltung blieben in den damals gewohnten Grenzen. Die Aufklärung, die in den höheren Schichten der damaligen Gesellschaft der Religion so schwere Wunden schlug, ist in die Kreise des Bürgertums nicht vorgestoßen. Am Gymnasium, das er seit dem 9. Lebensjahre besuchte, zeigte er wohl sehr gute Begabung, war aber hinsichtlich seines Betragens gerade kein Musterschüler. Seine Lehrer, Geistliche, waren nach den Feststellungen von Dr. G. Reitz und J. Wagner tief von der Kantischen Philosophie

beeindruckt, huldigten selbst den Ideen der Zeit und haben den jungen Görres nicht gut beeinflußt.

Mitten in diese Zeit fällt das große Ereignis seiner Jugend, die französische Revolution von 1789. Gerade in Koblenz, wohin seit 1791 die Emigranten in Scharen strömen, hat Görres Gelegenheit, die Schäden eines Systems kennenzulernen, über das jetzt die Vergeltung kommt. Aus diesen Eindrücken ist sein wilder Haß gegen die gesellschaftlichen Zustände einer überlebten Zeit zu verstehen, der uns aus seinen Aufsätzen im „Roten Blatt“ und im „Rübezahl“ so heiß entgegenschlägt. Mit dem Glauben des Elternhauses bricht Görres radikal. Als er im Jahre 1801 nach langem Kampf mit der widerstrebenden adelsstolzen Familie seine freigeistige Braut Katharina v. Lassaulx heiratet, verzichtet er auf die kirchliche Trauung. Ebenso werden die ersten Kinder Guido und Sophie erst 1807 getauft. Aber auch für diesen Feuergeist kommt die Ernüchterung. Bei seinem Pariser Aufenthalt (1799 bis 1800) in Sachen des linken Rheinufers tut er einen Blick hinter die Kulissen der Republik. Er erkennt, daß diese bald durch den Militärdespotismus Napoleons abgelöst werden wird. Aus dem Vorkämpfer für die Vereinigung des linken Rheinufers mit Frankreich wird allmählich der sich seines Deutschtums bewußte Patriot.

Es folgen Jahre stiller Tätigkeit als Professor der Physik und der Naturgeschichte an der Ecole secondaire in Koblenz. An die Stelle der Politik tritt die Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Studien, die in verschiedenen Veröffentlichungen dieser Jahre ihren Niederschlag finden. Jetzt erfolgt auch seine Wendung zur Romantik, die ihn dem Christentum und der Kirche allmählich nahebringt. Seine Tätigkeit als Heidelberger Privatdozent (1806 bis 1808) ist nur eine Episode in seinem Leben geblieben. Doch knüpft sich hier die Lebensfreundschaft mit seinem früheren Koblenzer Mitschüler Klemens Brentano und dessen Schwager Achim v. Arnim. Die Beschäftigung mit der altdeutschen Vergangenheit läßt ihn auch das Mittelalter und das damalige kirchliche Leben in ganz anderem Lichte schauen als in den Jahren der Jugend. Nach Koblenz begleiten ihn die Materialien seiner „Mythengeschichte der alten Welt“. Sein Aufsatz „Über den Fall der Religion und ihre Wiedergeburt“ (1810) bedeutet eine weitere wichtige Etappe in seiner religiösen Entwicklung.

Inzwischen ist Napoleon im Sommerfeldzug 1812 nach Rußland gezogen, das im eisigen Winter 1812/13 das Grab der Großen Armee wird. Die Völker erheben sich, das Joch des Eroberers abzuschütteln. In der Völkerschlacht von Leipzig erhält Napoleon die entscheidende Niederlage. Jetzt hält es auch Görres an der Zeit, wieder auf den Schauplatz des öffentlichen Lebens zu treten. Wenige Wochen nach dem Rheinübergang Blüchers bei Kaub erscheint am 23. Januar 1814 die erste Nummer des „Rheinischen Merkur“. Hier wird Görres der Sprecher

der Nation. Seine feurigen Aufsätze tragen nicht zum letzten zum glücklichen Ausgang des Krieges bei. Es ist die größte Zeit seines Lebens. In seinem Hause in der Schloßstraße in Koblenz verkehren die führenden Männer des Staates. Auch als das Ziel des Kampfes erreicht ist, schweigt Görres nicht still. Er macht Vorschläge für eine künftige deutsche Verfassung in freiheitlichem Sinne, fordert die Erneuerung der alten Kaiserwürde durch den Habsburger Franz, mahnt die Fürsten an die Einlösung der ihren Völkern gegebenen Versprechen. Dadurch wird der unbequeme Warner und Mahner ihnen lästig. Am 3. Januar 1816 erfolgt das Verbot des „Rheinischen Merkur“. Diesen Schlag hat Görres nie verwunden können. Die Stellung zu Preußen ist für sein ferneres Leben von entscheidender Bedeutung geworden. Am 22. Mai 1815 hat Friedrich Wilhelm von Aachen aus von der Rheinprovinz Besitz ergriffen, die ihm durch den Wiener Kongreß zugesprochen wird. Nicht von vornherein steht Görres Preußen feindlich gegenüber. Er weiß die Leistungen der preußischen Armee und Verwaltung zu würdigen. Aber Wesen und Charakter der östlichen und westlichen Staatshälften lassen auf die Dauer keine Harmonie und gedeihliche Zusammenarbeit zustande kommen. Als schärfster Gegensatz erweist sich die Verschiedenheit der Konfessionen. Wenn man nach 130 Jahren gerade diese Seite der Konfessionspolitik Preußens in Betracht zieht, wird man wohl das Wort „von der Fehlentwicklung des ganzen geschichtlichen Ablaufs der Dinge in Deutschland seit der preußischen Hegemonie“ (Konstantin Frantz) verstehen. Noch einmal tritt Görres als Sprecher des Volkes auf bei der Hungerkatastrophe der Eifel (1817) und erreicht viel durch die Wirkung seiner Person. Aber seine Adresse zur Verfassungsfrage, die er dem auf Schloß Engers weilenden Staatskanzler Fürsten v. Hardenberg an der Spitze einer Deputation überreicht, wird zurückgewiesen (1818). Die neue preußische Regierung übernimmt ihn nicht in ihre Dienste, nachdem er in der provisorischen Verwaltung Direktor des öffentlichen Unterrichts gewesen war. Seine Mißstimmung kommt zur Entladung in der im Sommer 1819 veröffentlichten Schrift „Deutschland und die Revolution“.

Der durch königliche Kabinettsordre angeordneten drohenden Verhaftung entzieht er sich durch die Flucht nach Frankfurt und Straßburg. In bitterer Ironie des Schicksals sucht er ein Asyl bei dem Volk, das er wenige Jahre vorher so grimmig befehdet hat. Die rheinische Heimat hat Görres seitdem nicht wiedergesehen. Die Verbannungsjahre im Elsaß sind für seine religiöse Entwicklung von entscheidender Bedeutung. Hat er sich der Kirche und den religiösen Anschauungen seiner Jugend während seines Koblenzer Lebens allmählich wieder genähert, so geschieht jetzt in Straßburg der entscheidende Schritt. Hier umfaßt ihn das volle kirchliche Leben eines katholischen Volkes. Die Idee der Kirche tritt immer mehr in den Blickpunkt seiner Erwägungen. Er wird

Mitarbeiter und zeitweilig Redakteur an der von A. Räß und N. Weis in Mainz begründeten und nach Straßburg verlegten Zeitschrift „Der Katholik“. Die vielfach geäußerte Vermutung, daß diese beiden Männer den letzten Anstoß zur endgültigen Rückkehr zur Kirche gegeben haben, läßt sich aus chronologischen Gründen nicht aufrechterhalten. Sehr wahrscheinlich ist dagegen die Annahme, daß Simon Ferdinand Mühe, der begeisterte Prediger auf der Kanzel des Straßburger Münsters, einer der Vorgänger des unvergeßlichen Trierer Bischofs M. F. Korum an dieser Wirkungsstätte, in seinem idealen Priestertum Görres ein treuer Freund geworden ist und ihn entscheidend beeinflußt hat. Durch seine Mitarbeit am „Katholik“ kommt Görres auch in Berührung mit bayerischen Verhältnissen. In der ersten Standrede, die er dem Kurfürsten Maximilian I., dem Erneuerer des katholischen Lebens nach den Wirren der Glaubensspaltung, in den Mund legt (Katholik 1826, Bd. 19, 130 ff.), erinnert dieser seinen Nachfolger Ludwig I. an die Pflichten, die er in der Gegenwart erfüllen muß. Hier bedient sich Görres wieder jener meisterhaften Kunstform, die er schon einmal in seiner „Proklamation Napoleons an die Völker Europas“ (Rheinischer Merkur Nr. 51, 52, 54, 56, 61 vom 3., 5., 9., 13., 23. Mai 1814) so wirkungsvoll angewandt hat. Die Folge davon ist, daß er 1827 durch die Bemühungen von Sailer und Ringseis, des Leibarztes des Königs, eine Geschichtsprofessur an der Universität München erhält.

Hier wird Görres sofort der Mittelpunkt eines Kreises von Männern, die gleich ihm begeistert sind für die Wiedererweckung des kirchlichen Lebens auf allen Gebieten. Mit Feuereifer widmet er sich seiner Lehrtätigkeit, in der er bald ein internationales Auditorium um sich sammelt. Seinen Hörsaal muß er bald mit einem größeren vertauschen. Görres ist noch Universalhistoriker im ursprünglichen Sinne des Wortes. Seine Vorlesungen in zwanzig Jahren, die leider immer noch einer wissenschaftlichen Veröffentlichung harren, umfassen alle Gebiete der Geschichtswissenschaft, besonders der Philosophie der Geschichte in tiefgründigen Ausführungen. Görres ist aber von jeher zu sehr Politiker gewesen, als daß er nicht neben seiner sonstigen Tätigkeit ihr sein besonderes Interesse zugewandt hätte. In diesen Jahren ist er vorwiegend Kirchenpolitiker. In zahlreichen Aufsätzen der Zeitschrift „Eos“ greift er in die Innenpolitik seiner bayerischen Wahlheimat ein und kämpft vor allem gegen den falschen Liberalismus, der der Totengräber jeder echten Freiheit ist. Sein Ideal ist die organische Fortentwicklung, nicht überstürzte Experimente, die nur zu einer Katastrophe führen können. Mit besonderem Interesse verfolgt er die politischen und religiösen Begebenheiten seiner rheinischen Heimat in einem regen Briefwechsel mit dem wackeren Koblenzer Stadtrat H. J. Dietz, der der Mittelpunkt des katholischen Lebens seiner Heimatstadt, der „Typusgesellschaft“ ist.



Zum letzten Male tritt Görres als Wortführer des katholischen Deutschland auf in seinem „Athanasius“ gelegentlich des „Kölner Ereignisses“ von 1837, der Gefangennahme des Kölner Erzbischofs Cl. A. v. Droste-Vischering durch die preußische Regierung. Veranlassung dazu ist ihre Mischehenpolitik in der Rheinprovinz, die durch König Friedrich Wilhelm III. vertreten wird. Dieser Monarch fühlt sich in erster Linie als Vertreter der traditionellen Hohenzollernpolitik, als Hort des Protestantismus. Er steht der katholischen Kirche vollständig verständnislos gegenüber. Einen tiefen Blick in die Seele des Königs gewähren uns die Dokumente, die Herzog Johann Georg von Sachsen in seiner Monographie „Der Übertritt der Kronprinzessin Elisabeth von Preußen zum Protestantismus“ veröffentlicht hat. (Vereinsschrift der Görresgesellschaft, Köln, Bachem 1920.) Veranlassung zur Auslösung des ganzen Konfliktes gibt bekanntlich das Schreiben, das Bischof v. Hommer von Trier auf seinem Sterbebett im November 1836 an Papst Gregor XVI. richtet, in dem er die unwürdigen Ränke des preußischen Gesandten beim Heiligen Stuhl, v. Bunsen, aufdeckt.

Die Wirkung des „Athanasius“ ist ungeheuer. Vom 20. November 1837 und dem „Athanasius“ datiert die Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Es genügt zum Beweise nur zwei Namen anzuführen: W. E. Freiherr v. Ketteler und A. Reichensperger. Ketteler will ferner nicht mehr einem Staate dienen, der in solcher Weise das Gewissen seiner Untertanen vergewaltigt. Er scheidet aus dem Staatsdienst aus und wendet sich dem Studium der Theologie zu. In München ist er Schüler von Görres. Der rheinische Jurist A. Reichensperger hat bekannt, daß der gefangene Erzbischof und der „Athanasius“ von Görres ihn zur Kirche zurückgebracht haben. Die dauernde Frucht dieser Bewegung ist die 1838 erfolgte Gründung der „Historisch-politischen Blätter“ in München. Görres selbst schreibt in den ersten zehn Jahren eine Reihe Artikel in dieser Zeitschrift. Als im Jahre 1844 infolge der Ausstellung des Heiligen Rockes durch den Trierer Bischof W. Arnoldi Ronge sein bekanntes Sendschreiben veröffentlicht und sich ein großer Sturm gegen die Kirche erhebt, fehlt auch Görres nicht in der Reihe ihrer Verteidiger. Seine Schrift „Die Wallfahrt nach Trier“ (Regensburg 1845) gehört zu den wertvollsten Erzeugnissen der in diesem Zusammenhang entstandenen Literatur. In seinen letzten Lebensjahren wird es still um den unermüdlichen Streiter. Der Lola-Montez-Skandal von 1847, der zur Schließung der Münchener Universität führt, berührt Görres nicht. Man läßt ihn auf Geheiß von König Ludwig in Ruhe. Die Revolution von 1848 und die Abdankung des Königs erlebt er nicht mehr. Er stirbt am 29. Januar 1848. Es ergreift uns in innerster Seele, wenn wir in unserer heutigen Situation die prophetischen Worte des sterbenden Görres lesen: „Verrottete Völker leben nicht auf; auch verfaulte Dynastien leben nicht wieder auf. Lasset uns beten für die



Völker, die zugrunde gehen!“ Seine Schüler tragen seine irdische Hülle auf ihren Schultern zu Grabe. Professor Haneberg, der spätere Bischof von Speyer, hält ihm die tiefergreifende Grabrede.

1789 und 1848 — zwischen diesen beiden Polen schwingt das Leben von Görres. Die Französische Revolution legt die politischen und geistigen Grundlagen für die Geschichte des 19. Jahrhunderts; sie bringt die „Bourgeoisie“, den dritten Stand, zur Macht. 1848 treten zum ersten Male in der Pariser Februarrevolution die Arbeiter als vierter Stand auf die politische Bühne. Die ersten Umrisse der sozialen Frage beginnen sich abzuzeichnen. Für beide Gebiete hat Görres die grundlegenden Prinzipien gegeben. Die verhängnisvolle Fehlentwicklung der deutschen und rheinischen Geschichte seit dem Auftreten Bismarcks mit seiner Macht- und Gewaltpolitik hat bewiesen, wie berechtigt die Forderung von Görres für eine organische Entwicklung des Staatslebens gewesen ist. Die heutige Staatsverfassung von Rheinland-Pfalz zeigt deutlich, die Spuren der politischen Anschauungen von Joseph Görres. Die berühmten sechs Predigten Kettlers, des Schülers von Görres, im Mainzer Dom über „die großen sozialen Fragen der Gegenwart“ (Oktober bis Dezember 1848), sind die katholische Antwort auf das ein Jahr vorher veröffentlichte Kommunistische Manifest. Es ist der Beginn einer katholischen Sozialpolitik. Eine direkte Linie führt so von Görres über Kettler und Kolping zu Leo XIII. und Pius XI. und ihren großen wegweisenden Enzykliken mit ihrer Forderung einer „berufsständischen Ordnung“. Nur die treuen Christusanhänger in ihrer Gesamtheit sind imstande, die schweren sozialen Probleme zu lösen, die die Gegenwart und die nähere Zukunft uns stellen. Uns allen müssen dabei die Worte vor Augen stehen, die Görres in seiner „Wallfahrt nach Trier“ geschrieben hat: „Wir alle, Katholische und Protestantische, haben in unseren Vätern gesündigt und weben fort an der Webe menschlichen Irrsals, so oder anders. Keiner hat das Recht, sich in Hoffahrt über den anderen hinauszusetzen. Gott duldet es bei keinem, am wenigsten bei denen, die sich seine Freunde nennen.“ Die Gewißheit des endgültigen Sieges geben uns jene Worte des sterbenden Görres, die wir heute nur mit der größten Bewegung hören können: „Kreuz oder rote Fahne wird die Losung der Zukunft sein. Die dem Kreuze folgen, werden sich zusammenscharen und nach errungenem Siege zusammen einziehen in die Peterskirche.“ (Aus einem unveröffentlichten Brief von Ottilie Streber geb. Dietz an H. J. Dietz vom 2. 2. 1848.)

# Die Patriarchengeschichte

## Ihre literarische Art und ihr geschichtlicher Charakter

Von Professor Dr. Hubert Junker, Trier

Soweit die Kritik die Erzählungen von Abraham, Isaak und Jakob aus den Quellen JEP\* herleitete, neigte sie dazu, ihnen jeden geschichtlichen Wert abzusprechen. Zur Zeit der Abfassung dieser Quellen (9. bis 6. Jahrhundert.) habe man keine wirkliche Kunde mehr haben können von Männern, die wenigstens 600 bis 800 Jahre vorher gelebt haben mußten. J und E hätten ihren Stoff aus der anonymen Volkssage entnommen, P den seinigen sogar größtenteils frei erfunden.

Die besonders von H. Gunkel<sup>1</sup> entwickelte gattungsgeschichtliche Forschung hält zwar an den Quellen JEP und ihrer Daterung fest, betont aber, daß der Inhalt viel älter sei und bereits lange vor seiner schriftlichen Festlegung in festgeprägter mündlicher Überlieferung durch Jahrhunderte weitergegeben worden sei. Gunkel meint: „Den Grundstock der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob muß Israel schon vor seiner Einwanderung in Kanaan besessen haben“ (S. XXXVIII). Da echte Volksüberlieferung, anders als die jüngere rein literarische Sage, ihre Stoffe nicht frei erfindet, sondern aus wirklichen Anlässen und Gegebenheiten hernimmt, sollte man meinen, stehe auch nichts im Wege, die israelitische Patriarchenüberlieferung wenigstens im Kern als geschichtlich zu betrachten. Trotzdem aber glaubt auch Gunkel, ihr den geschichtlichen Wert absprechen zu müssen. Wirkliche geschichtliche Überlieferung könne sich ohne Niederschrift auf längere Dauer nicht behaupten, sondern müsse bald zur „Sage“ werden, aus der man den ursprünglichen geschichtlichen Kern nicht mehr sicher erkennen könne.

Jedoch zunächst trifft es nicht allgemein zu, daß mündliche Überlieferung niemals imstande sei, ihren ursprünglichen Inhalt durch längere Zeit hindurch unverändert festzuhalten. Denn es ist ja eine bekannte Tatsache, daß die ältesten Dichtungen der verschiedensten Völker Jahrhunderte hindurch nur mündlich überliefert worden sind, ehe man sie schließlich niederschrieb. Mit Hinweis auf die Tatsache, daß sowohl die avestischen Texte der Parsen wie die gewaltige vedische Literatur der Inder durch Jahrhunderte hindurch nur mündlich wortgetreu überliefert worden ist, sagt S. Nyberg: „Auf einer solchen Kulturstufe besteht eine Kraft des Gedächtnisses, für die wir keine Entsprechung kennen und deren Möglichkeiten wir uns daher schwer vorstellen können.“ (Die Religionen des Alten Iran, Leipzig 1938, S. 10.) Die mündliche Überlieferung ist demnach sehr wohl imstande, ihren Inhalt durch Jahrhunderte hindurch wesentlich unverändert festzuhalten, wenn dieser Inhalt eine bestimmte festgeprägte Form gefunden hat, an deren getreuer Erhaltung eine überliefernde Gemeinschaft interessiert ist.

Darum ist es dann aber auch unzulässig, die Patriarchenerzählungen von vorn herein — bloß weil sie längere Zeit hindurch nur mündlich weitergegeben wurden — in die Gattung der „volkstümlichen Sagen“ zu verweisen, wie Gunkel es tut. Er will ihre (zunächst nur mündlich geschaffene) literarische Gestaltung auf den „Stand der Geschichtenerzähler“ zurückführen, die besonders an Festen dem

\* J = Jahwist, E = Elohist, P = Priesterschrift.

<sup>1</sup> Die folgenden Zitate und Verweise beziehen sich auf H. Gunkel, Die Genesis. 4. Aufl., Göttingen 1917 (Göttinger Handkommentar z. A. T., herausgegeben von W. Nowack).

Volk solche Erzählungen vorgetragen hätten (S. XXXI). Diese Erzähler hätten wohl meistens Überlieferungen über Personen und Ereignisse der Vergangenheit benutzt, diese aber ganz frei aus der Phantasie heraus so gestaltet, wie es dem Interesse ihrer Zuhörer entsprach.

Dagegen spricht zunächst Folgendes: Da, wie Gunkel selbst feststellt, „volkstümliche Sage ihrer Natur nach in der Form der einzelnen Sage besteht“ (S. XXXII), so paßt diese Auffassung keineswegs auf die heutige literarische Form der Patriarchengeschichte, die ja einen durchgehenden Zusammenhang zeigt, und Gunkel ist zu der Annahme gezwungen, daß dieser Zusammenhang nicht ursprünglich sei. Zuerst seien nur zusammenhanglose Einzelerzählungen entstanden, dann hätten sich in verschiedenen Stadien größere „Sagenkränze“ gebildet, und zuletzt seien diese durch das genealogische Schema: Abraham, Isaak, Jakob = Vater, Sohn und Enkel in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht worden. Aber Gunkel kann keine einzige „Einzelsage“ in der Patriarchengeschichte gewinnen ohne willkürliche und tiefe Eingriffe in den überlieferten Bestand der Erzählungen. Die Unhaltbarkeit dieses Verfahrens läßt sich überzeugend darten gerade aus der Erzählung, die er (S. XXXIII) als deutlichstes Beispiel einer ursprünglich selbständigen Erzählung anführt, der Flucht der Hagar in Gen. 16. Hier sollen die VV. 3 und 9 spätere Zutat sein. Dafür liegt kein Grund vor. V. 3 ist keineswegs überflüssig. Der Schluß des V. 2 stellt nur fest, daß Abraham dem Vorschlag Saras zustimmte. Danach ist die Angabe des V. 3, daß Sara selbst die Ausführung veranlaßte und selbst ihm ihre Sklavin als Nebenfrau gab, nicht nur nicht überflüssig, sondern für die genaue Feststellung der rechtlichen Verhältnisse von wesentlicher Bedeutung (vgl. auch Gen. 30, 3 f., 9). Zudem wird in V. 5 ausdrücklich auf V. 3 zurückverwiesen. Ebenso muß V. 9 festgehalten werden. Denn da Hagars Sohn ja noch nicht geboren ist, kann die Verheißung für ihn nicht der Endpunkt der Erzählung gewesen sein; diese muß vielmehr eine Angabe enthalten haben, wo Hagar ihr Kind gebär. Der V. 9 gibt darüber eine in sich wahrscheinlichere Auskunft als die Annahme Gunkels, daß Hagar allein in der Wüste geblieben sei und dort den Ismael geboren habe. Gegen Letzteres spricht ja auch die andere Erzählung von der Vertreibung der Hagar in Gen. 21, 8–21. Freilich Gunkel will darin nur eine „elohistische Variante“ zu der Flucht der Hagar sehen (S. 184 und 230). Aber die Ähnlichkeit einiger nebensächlicher Momente bedeutet nichts gegen die innere wesentliche Verschiedenheit der beiden Stücke. Das eine handelt von dem noch ungeborenen Kinde, das andere von dem heranwachsenden Ismael. Bei der Vertreibung ist die Rettung des Knaben der Höhepunkt der Erzählung; bei der Flucht fehlt das Motiv der Rettung, der Höhepunkt ist hier die Verheißung für Ismael und die Rückkehr Hagars. Auch vom Boden der volkstümlichen Sagenentwicklung aus ist es unwahrscheinlich, daß sich aus dem gleichen ursprünglichen Stoff zwei so wesentlich verschiedene Varianten entwickelt hätten. Da ferner auch in der Erzählung von der Vertreibung kein wirklicher Anhaltspunkt vorliegt, sie einer wesentlich jüngeren Zeit zuzuschreiben als die Erzählung von der Flucht, so muß man annehmen, daß beide ursprüngliche Stücke einer Hagar-Ismael-Überlieferung sind, die ihrerseits wiederum in einen größeren Zusammenhang gehört, in die Erzählung von Abrahams lange unfruchtbaren Ehe mit Sara. Wir dürfen demnach sagen: es ist nicht wahrscheinlich, daß die heutige zusammenhängende Patriarchengeschichte aus ursprünglich zusammenhanglosen „Einzelsagen“ entstanden ist.

Aber auch die Behauptung, daß jede rein mündliche Überlieferung im Laufe der Zeit notwendig zur „volkstümlichen Sage“ werden müsse, ist in dieser Verallgemeinerung nicht richtig. Diese Entwicklung kann dort erfolgen, wo eine Überlieferung keinen Träger mehr hat, der stark an ihrer Reinerhaltung interessiert ist. Dann können die freien Erzähler sich des Stoffes bemächtigen und ihn ohne Verantwortung gegenüber der Geschichte frei nach ihren Zwecken gestalten. Aber es gibt auch geschichtliche Überlieferungen von so festem Beharrungsvermögen, daß sie ihren ursprünglichen Inhalt durch Jahrhunderte festzuhalten vermögen. Das ist eine Tatsache, die durch die Erforschung der nomadischen Beduinenkultur festgestellt ist<sup>2</sup>. Ein solcher Nomadenstamm stellt eine in sich geschlossene Gemeinschaft dar, deren Leben noch ganz von der Überlieferung bestimmt ist. Ebenso wie sich in solchem Kreise „die ungeschriebenen Gesetze der Wüste“ durch viele Jahrhunderte unverändert erhalten haben, ebenso erhält sich in ihnen auch mündlich überlieferte Erinnerung an geschichtliche Ereignisse. Freilich vermag solche Stammesüberlieferung kein vollständiges lückenloses Bild der Geschichte festzuhalten, wohl aber hervorstechende Ereignisse wie die Anfänge, die entscheidenden Wendepunkte und die Höhepunkte der Stammesgeschichte. Alois Musil, der Erforscher des Ostjordanlandes, sagt von den noch heute lebendigen Überlieferungen der ostjordanischen Stämme über ihre Herkunft: „Alle Bewohner von Arabia Petraea sind imstande anzugeben, ob sie eingeboren oder eingewandert sind, und alle wissen den Namen ihrer ursprünglichen Heimat, auch wenn sie die Lage derselben nicht kennen“ (Arabia Petraea III, S. 27). M. von Oppenheim hat bei einem heute in Mesopotamien zeltenden Beduinenstamm eine Stammestradition festgestellt, nach der der Stamm vor 300 Jahren noch in Chaibar in Innerarabien lebte, eine Tradition, die in diesem Falle zufällig aus literarischen Nachrichten bestätigt werden kann (Die Beduinen, I, S. 69).

Die israelitische Patriarchenüberlieferung ist nun aber gerade Überlieferung eines Nomadenstammes über seinen Ursprung und seine Begründer. Abraham, Isaak und Jakob sind gewiß als Einzelpersonen gemeint, aber darum stellen die Erzählungen über sie doch nicht bloß „die Geschichte einer Privatfamilie“ (Gunkel, S. IX) dar, sondern die Patriarchen sind deutlich gekennzeichnet als die Anführer eines kleinen Hirtenstammes, der sich in Kanaan anzusiedeln sucht, vgl. 12, 5; 13, 6 ff; 14, 13 ff. u. ö. Als Abraham sich mit seinen hörigen Leuten von seinen bisherigen Stammesgenossen trennte, wurde er zum Begründer eines neuen Stammes. (Die Bezeichnung „Same Abrahams“, die später als religiöser Ehrentitel dem ganzen Volk Israel beigelegt wird, besagt keineswegs die physische Abstammung dieses ganzen Volkes von Abraham.) Da diese Stammesgründung sich mit einem ganz besonderen Erfolg in der Geschichte durchsetzte und behauptete, ist es auch in sich höchst wahrscheinlich, daß sich in Abrahams Stamm zuverlässige Kunde von ihm als Begründer des Stammes erhalten hat.

Noch weitere Umstände kommen hinzu, die der Einwanderung Abrahams nach Kanaan und dem ersten Aufenthalt der „Väter“ in diesem Lande eine besondere Bedeutung und damit der darüber handelnden Überlieferung ein festes Beharrungsvermögen gaben. Die Übersiedlung des Stammes nach Aegypten brachte eine folgeschwere Wendung im Schicksal, die nach einer wahrscheinlich kurzen Zeit der Begünstigung zu einer harten Unterdrückung der Söhne Israels in Ägypten

<sup>2</sup> Vgl. darüber aus neuerer Zeit Alois Musil, Arabia Petraea, III. Bd., Wien 1908, und Max Freiherr von Oppenheim, Die Beduinen, I. Bd., Leipzig 1939.



führte. Dadurch gewann der Aufenthalt der Väter in Kanaan, wo sie sich frei von einem despotischen Zwingherrn bewegen konnten, für ihre Nachkommen eine besondere Bedeutung. Kanaan mußte ihnen jetzt im Gegensatz zu Ägypten als das Land erscheinen, in dem die Verheißung Gottes an Abraham und das Drängen des jungen, kräftigen Stammes nach freier Entfaltung Raum zur Erfüllung hatte. So erklärt sich aus der seelischen Lage der Israeliten in Ägypten leicht, daß die Erinnerung an den Aufenthalt der Väter in Kanaan besonders gepflegt und genau festgehalten wurde.

Diese Zeit ist darum auch die wahrscheinlichste Zeit für die literarische Ausgestaltung (in fester mündlicher Erzählungsform) der Patriarchenüberlieferung. Man darf sagen; sie gehört geradezu zu den psychologischen Voraussetzungen für den Auszug der Israeliten aus Ägypten. Denn es ist nicht begreiflich, daß Moses es vermodet hätte, die Israeliten mit sich aus Ägypten herauszuführen, wenn er ihnen nur die Freiheit in der Wüste und nicht ein bestimmtes Land als Ziel gezeigt hätte. Eine Erklärung dafür, daß die Israeliten dem Ruf des Moses zur Auswanderung folgten, liegt in der Annahme, daß er ihnen als Ziel das Land zeigte, in dem ihre „Väter“ einst unter dem Schutz Gottes frei von dem übermächtigen Druck eines Gewaltherrschers glücklich gelebt hatten.

Aber noch mehr als die stammesgeschichtliche gab die besondere religiöse Bedeutung der Patriarchenüberlieferung inneres Schwergewicht und dadurch geschichtliches Beharrungsvermögen. Es ist auch wiederum eine Verkenntung dieser besonderen religiösen Eigenart, wenn man sie als eine Sammlung von „erbaulichen Erzählungen“ betrachtet, die das Frömmigkeitsideal einer bestimmten Zeit gestalten sollen. Wer sie im Zusammenhang der atl. Geschichtsdarstellung betrachtet, kann, auch wenn er sie nicht als geschichtlich anerkennt, dennoch nicht leugnen, daß sie etwas anderes sein will als „religiöse Erbauung“. Sie will vielmehr als die Geschichte eines großen religiösen Neuanfangs betrachtet werden. Abrahams Trennung von seinen bisherigen Stammesgenossen bedeutet mit der Stammesgründung zugleich eine religiöse Neugründung. Diese Auffassung ist nicht nur latent in der Darstellung vorhanden, sondern auch programmatisch ausgesprochen in den wiederholten Verheißungen, vgl. besonders 18, 17—19. Eine unbefangene Betrachtung darf diese atl. religiöse Geschichtsdarstellung nicht von vornherein als unmöglich bezeichnen. A. Alt<sup>8</sup> ist aus genauerer Untersuchung der Überlieferung vom „Gott der Väter“ zu der Auffassung gekommen, daß es nicht richtig ist, in der Überlieferung von einem besonderen „Gott der Väter“ (Israels) nur eine Rückspiegelung aus späterer Zeit zu sehen, daß vielmehr in jener Überlieferung ein geschichtlicher Kern stecken müsse. Freilich auch er ist darum doch noch weit entfernt, die heutige Darstellung der Genesis über die Gottesverehrung der Väter als geschichtlich zu betrachten. Er meint, der „Gott der Väter“ sei ursprünglich nicht der gleiche Gott gewesen wie der Jahwe der mosaischen Zeit, ja überhaupt nicht ein einziger Gott. Auch Alt nimmt noch mit Gunkel an, die „Väter Israels“, Abraham, Isaak und Jakob hätten ursprünglich nicht in verwandtschaftlichem Zusammenhang gestanden, seien vielmehr zusammenhanglos nebeneinanderstehende Repräsentanten verschiedener Stämme gewesen, deren jeder seinen besonderen Stammesgott gehabt habe. Erst später, als man diese Stammväter zueinander in ein Abstammungsverhältnis

<sup>8</sup> A. Alt, Der Gott der Väter, Stuttgart 1929 (Beitr. z. Wiss. vom A. u. N. T. III, 12).



brachte, habe man auch den „Gott Abrahams“ mit dem ursprünglich davon verschiedenen „Gott Isaaks“ und dem „Gott Jakobs“ zu dem einen „Gott der Väter“ zusammengefaßt und mit dem Jahwe der mosaïschen Religionssiftung gleichgesetzt.

Das innere Gewicht der Überlieferung vom „Gott der Väter“ hat Alt dazu gebracht, darin im Unterschied von den meisten andern Vertretern der neuern Kritik einen wirklichen historischen Kern anzunehmen. Es zwingt aber bei genauer Würdigung dieser Überlieferung, noch viel weiter als Alt zu gehen in der Anerkennung dieses historischen Kernes, und zwar aus folgender Überlegung:

Wo wirklich eine neue Religionsform einsetzt, muß sie sich gegen die vorher bestehende durchsetzen und tritt dadurch zu dieser in Gegensatz. Sie selbst muß ihre Neuheit betonen, denn darin liegt ihre Stoßkraft gegen das Alte. Das ist besonders dort der Fall, wo die religiöse Neuerung bis in die Tiefe geht und einen Wechsel in der Verehrung der Gottheit bringt. So stellt z. B. Mohammed die vor ihm liegende Religion der Araber als die Zeit der Dschahilija, d. h. der Unwissenheit hin. Es ist dann aber nicht mehr möglich, daß der damit aufgerissene Gegensatz wieder beseitigt würde. Vielmehr neigt diese Überlieferung von selbst dazu, den Unterschied zwischen den beiden Perioden möglichst stark zu betonen und den Begründer der neuen Religion in seiner Bedeutung möglichst hervorzuheben. Es würde aber diese Bedeutung gewaltig herabdrücken, wenn man ihm Vorläufer gäbe, die das Wesentliche seiner Verkündigung schon vorweggenommen hätten. Wenn also die israelitische Überlieferung die Gottesverehrung des Moses nicht als eine vollständige religiöse Neuerung dargestellt hat, sondern als Wiederanknüpfung an den Gott, den die Väter Israels bereits kannten und verehrten, so wiegt diese Tradition schon in sich sehr schwer.

Ihr Gewicht wird aber noch verstärkt, wenn man Folgendes beachtet. In der Erzählung von Josues Bundesschliefung in Sichem, die M. Noth (Das Buch Josue, S. 108 f) wieder als sehr alte Überlieferung geltend gemacht hat, sagt Josue, daß „Thare, der Vater des Abraham und des Nachor jenseits des Stromes andern Göttern diente“, daß aber Jahwe den Abraham von dort wegführte in das Land Kanaan. Während in der gleichen Rede (V. 5) die Verbindungslinie vom Gott Abrahams zu dem des Moses gezogen wird, wird hier ein deutlicher religiöser Trennungsstrich gezogen zwischen der Gottesverehrung Abrahams und der seiner Vorfahren. Obwohl diese Stelle mit ihrem Inhalt allein steht, hat sie ein besonderes historisches Gewicht. Denn sie steht in Spannung zu der anderswo deutlich erkennbaren Vorstellung der Genesis, daß der Gott der Patriarchen der Gott der Urzeit sei, und kann darum nicht als religiöse Ideologie, sondern nur als Widerspruch einer geschichtlichen Überlieferung betrachtet werden. Wenn diese Überlieferung Abrahams Lösung aus seinem bisherigen Stammesverband auch als eine religiöse Absonderung hinstellt und die dadurch erfolgte Stammesgründung zugleich als den Beginn der neuen, Israel eigentümlichen Gottesverehrung kennzeichnet, so kann gegen diese positive Tradition keine konstruierte religiöse Entwicklungsgeschichte aufkommen.

Neben dem äußeren Gewicht der geschichtlichen Tradition spricht für das von der Genesis gezeichnete Bild der Patriarchenreligion auch die Einfachheit und Altertümlichkeit dieser Religion. Die wesentliche Grundlage ist die Verehrung des Gottes, der den Abraham berufen hat und ihm und seinen Nachkommen Beschützer sein will. Dementsprechend sind die Hauptforderungen

dieses Gottes an seine Verehrer ein vollkommenes Vertrauen auf seine Hilfe in allen Lagen und ein restloser Gehorsam gegen seine durch lebendige Offenbarung vermittelte Führung. Wesentlich gehört zu dieser Gottesverehrung auch sittlicher Wandel (Gen. 17, 2), aber nirgendwo werden sittliche Pflichten in einer bestimmten äußern Formulierung (ähnlich dem Dekalog) in diese Zeit verlegt. Aus einer Stelle wie Gen. 20, 11 sieht man, daß es sich dabei um die natürlichen sittlichen Grundforderungen handelt, unter denen eine der wichtigsten die Meidung ungeordneter Gewalttat ist. Ebenso einfach wie die innerliche ist die äußere Seite dieser Religion. Nirgendwo werden ausführliche religiöse Lehren oder Vorschriften entwickelt, wir begegnen keinen entwickelten kultischen Einrichtungen, keinerlei Feste und kultische Zeiten werden erwähnt, das Opfer ist noch ganz frei geübt überlieferter religiöser Brauch. Nur die Beschneidung, die ja auch tatsächlich aus vormosaischer Zeit stammt, wird auf Abraham zurückgeführt. Diese Einfachheit der Gottesverehrung läßt auch nirgendwo eine polemische Spitze gegen eine entwickeltere kultische Frömmigkeit erkennen und muß daher als tendenzfreie Darstellung einer noch einfachen Religionsstufe betrachtet werden.

Wo uns Einzelheiten über den von den Patriarchen geübten religiösen Brauch berichtet werden, bestätigen und verstärken sie den altertümlichen Eindruck, den die Darstellung als Ganzes macht. Das eigenartige Bundesopfer Abrahams und die dazu gehörige Gottesoffenbarung Gen. 15, 7 ff. wird auch von A. Alt wegen ihres „höchst altertümlichen Eindrucks“ zur „vorjahwisischen Überlieferung“ gerechnet und auf „eine alte Kultstiftungssage für den Gott Abrahams“ zurückgeführt (Der Gott der Väter, S. 71 f.). Mit größerem Recht werden wir sie vom Boden unserer Auffassung aus als eine alte religiöse Überlieferung betrachten dürfen, die noch echte Farben aus der Zeit Abrahams an sich trägt.

Wir glauben im Vorhergehenden gezeigt zu haben, daß wir die Patriarchen-erzählungen mit Recht von den volkstümlichen Sagen unterscheiden und in ihnen wirkliche, geschichtliche Überlieferungen sehen dürfen. Aber darum rechnen wir sie doch nicht zu der gleichen literarischen Gattung wie die eigentliche Geschichtsschreibung. Sie ist auch von dieser zu unterscheiden, und der Unterschied liegt nicht nur im Äußern (schriftlich-mündlich), sondern geht tiefer. Er wird uns klar, wenn wir die Entwicklung der echten Überlieferung zu verstehen suchen.

Die Überlieferung in ihrer ältesten Gestalt faßte in kürzester Form Erinnerungen zusammen, die man lebendig erhalten wollte. Dazu gehörten an erster Stelle Genealogien. In den Zusammenhang dieser Genealogien wurden auch kurze Bemerkungen über die hervorstechenden Taten oder Schicksale einzelner darin genannter Personen eingefügt, und so wurde aus der Stammtafel eine kurze Familiendironik. Beispiele dafür bieten Gen. 11, 27—32; 22, 20—24. Aber auch selbständige kurze Nachrichten wurden überliefert, die sich an bestimmte Erinnerungsstätten anknüpften, vgl. Gen. 25, 8—10 und 35, 8 und 16—20. Diese älteste Gestalt der Überlieferung ist gekennzeichnet durch Kürze und schmucklose Darstellung.

Aber in dieser ältesten Gestalt ist uns die Überlieferung nur selten erhalten, denn sie schuf sich in den meisten Fällen bald eine entwickeltere literarische Form, die geeigneter war, sie an einen größern Zuhörerkreis weiterzugeben und dessen Gedächtnis einzuprägen, nämlich die der ausführlicheren volkstümlichen Erzählung, in der die kurzen schmucklosen Angaben

der ursprünglichen Tradition mit Hilfe der Phantasie zu einer anschaulichen, leicht faßbaren und einprägsamen Darstellung ausgestaltet wurden. Vielleicht läßt sich die Verschiedenheit der beiden Gestalten der Überlieferung noch an einem Beispiele fassen. In Gen. 25, 8—10 haben wir wahrscheinlich keine spätere Zusammenfassung der Erzählung von Gen. 23 zu sehen, sondern eher eine im Anschluß an Abrahams Tod und Begräbnis übermittelte alte Überlieferung über seine Begräbnisstätte. In Gen. 23 dagegen haben wir die volkstümliche Erzählung, die die kurzen sachlichen Angaben der ursprünglichen Überlieferung zu einer anschaulichen Darstellung über den Kauf der Begräbnisstätte gestaltet. Nicht ein Augenzeuge hat den Verkauf gleichsam aktenmäßig aufgenommen, sondern ein Erzähler hat aus genauer Kenntnis der feststehenden Verkehrs- und Geschäftssitten der Zeit den Vorgang aus der Phantasie heraus anschaulich und lebenswahr seinen Zuhörern vor Augen gemalt mit Verwertung der sachlichen Angaben, die die ursprüngliche Überlieferung ihm bot.

Nun sehen wir auch genauer, mit welchem Rechte wir die volkstümlichen Erzählungen der Patriarchengeschichte von den volkstümlichen Sagen unterscheiden. Die „volkstümliche Erzählung“ ist eine formale Bezeichnung. Sie darf weder mit „volkstümlicher Sage“ gleichgesetzt, noch der „Überlieferung“ entgegengesetzt werden; denn Sage und Überlieferung sind Bezeichnungen, die vom Inhalt hergenommen werden, sich also als inhaltliche Kategorie gegenüberstehen. Die volkstümliche Erzählung dagegen ist eine formale Kategorie und kann als literarische Form dienen für einen ganz/verschiedenen Inhalt, darum sowohl für die Sage wie für die Überlieferung. Daß sowohl Sage wie Überlieferung diese gemeinsame literarische Form wählten, war bedingt durch den volkstümlichen Zuhörerkreis, an den beide sich wandten. Daß aber diese literarische Form auch nicht die Zuverlässigkeit einer geschichtlichen Überlieferung zu gefährden braucht, dafür bietet die eben behandelte Erzählung Gen. 23 ein plausibles Beispiel. Denn die sachlichen Angaben dieser Erzählung erwecken Vertrauen, nicht bloß durch absichtslose Einzelzüge wie die ausdrückliche Einbeziehung der Bäume in den Kauf (V. 17), sondern vor allem durch die Tatsache, daß von keinem schriftlichen Kaufvertrag die Rede ist. Die öffentlich-rechtliche Geltung ist nur durch öffentlichen Abschluß vor der Volksgemeinde gesichert. Das entspricht wahrscheinlich alter nomadischer Sitte. Spätere Sage würde wahrscheinlich den unter der ansässigen Bevölkerung üblichen schriftlichen Kaufvertrag in die Darstellung eingefügt haben. Es ist darum innerlich wahrscheinlich, daß die sachlichen Angaben und die rechtlichen Feststellungen, an deren Überlieferung ja die Rechtsnachfolger Abrahams alles Interesse hatten, auch in der volkstümlichen Erzählungsform der Überlieferung richtig festgehalten worden sind.

Wir dürfen also zusammenfassen: Die atl. Patriarchengeschichte ist als geschichtliche Überlieferung verschieden von der Sage. Als volkstümliche Überlieferung ist sie aber auch verschieden von der eigentlichen Geschichtsschreibung. Durch ihre literarische Form, die volkstümliche Erzählung, fügt sie den rein historischen Gegebenheiten der ursprünglichen Überlieferung ein neues Element hinzu, die freie, volkstümlich erzählende Darstellung. Dadurch ergibt sich für die streng historische Auswertung und Verwendung die Aufgabe der Scheidung zwischen dem historischen Überlieferungsbestand und der volkstümlich erzählenden Darstellungsform. Diese

Scheidung kann nicht nach einer allgemein gültigen Formel durchgeführt werden, sondern muß in genauen Einzeluntersuchungen versucht werden. Ob man sie noch überall genau wird durchführen können, ist nicht sicher. Aber diese Aufgabe hat auch mehr ein rein historisches als theologisches Interesse. Denn dieses letztere geht nicht auf diese Einzelheiten, sondern auf die allgemeine theologische Frage, ob wir die in der atl. Patriarchengeschichte dargestellte Offenbarung Gottes an die „Väter Israels“ als Wirklichkeit betrachten dürfen oder sie als ungeschichtliche Sage bezeichnen müssen. Der Nachweis, daß die Patriarchengeschichte wirkliche geschichtliche Überlieferung ist, die als Ganzes Vertrauen verdient, genügt als vernunftgemäße Grundlage für den Glauben an diese Stufe der Offenbarung, und eine verständige offenbarungsgläubige Betrachtung der Heiligen Schrift wird sich nicht daran stoßen, daß uns die Geschichte dieser ältesten Stufe der Offenbarung Gottes an Israel noch nicht in der literarischen Form einer rein und voll entwickelten Geschichtsschreibung geboten wird, sondern in der noch primitiven und darum unvollkommenen Form der volkstümlichen Überlieferung. Diese hatte zwar noch nicht die volle Darstellungsfähigkeit der reinen Geschichtsschreibung erreicht, aber sie war doch ein Gefäß, in das man soviel geschichtliche Wirklichkeit fassen konnte, als notwendig war, um die Offenbarung Gottes an die Patriarchen mitsamt ihrem geschichtlichen Untergrund der Nachwelt wahrheitsgemäß zu überliefern. Darum konnte auch die Heilige Schrift, die ja zur Darstellung der verschiedenen Stufen der Offenbarung die jeweils üblichen literarischen Darstellungsformen dieser Stufen verwandt hat, für die Darstellung der Offenbarung an die „Väter Israels“ auch die Art der Geschichtsdarstellung verwenden, die auf dieser frühen Stufe der äußern Kulturentwicklung noch die einzig vorhandene war, die volkstümlich erzählende Überlieferung. Auch diese war eine der vielen und mannigfachen Weisen, in denen (nach Hebr.-Brief 1, 1) Gott zu den Menschen gesprochen hat.

## *Uebersichten und Berichte*

### Russische Kriegsgefangenschaft in priesterlicher Schau

Der schmerzlichste Eindruck des Heimkehrers aus russischer Gefangenschaft ist nicht die trübe Gleichgültigkeit des Volkes gegen den Lauf der Welt, nicht das soziale Elend und der moralische Zerfall: Er ahnte irgendwie, daß es nicht anders sei. Der erschütterndste Schmerz des Heimkehrers, dessen Augen noch schreckgeweitet sind von allen durchstandenen Übeln, ist der: das Volk tanzt, es tanzt auf einem Vulkan, während im Osten täglich Hunderte physisch und psychisch buchstäblich verrecken an Hunger und Krankheit und gebrochenem Herzen.

Dazu kommt ein Zweites: Der Heimkehrer ist anders heimgekommen als er auszog. Und das nicht von ungefähr. Er ist durch einen entsetzlichen *Verwandlungsprozeß* gegangen, der ihn physisch und psychisch s ärkstens primitivierte. Seine seelische Empfindungswelt ist abgestumpft. Wenn Schmerz, Grauen, Mitleid, Hunger und Krankheit, die Erfahrung des Massenmenschen als Bestie das menschliche Herz hätten brechen können, es wäre tausendmal gebrochen. Es brach bei dem, der es nicht verstand, sich einen seelischen Panzer zu schaffen. Wer diesen Panzer nicht hatte, ging zugrunde. Nur wenige waren imstande, das Chaos christlich zu deuten. Bei diesen wenigen wurde im Erlebnis der Menschlichkeiten und Unmenschlichkeiten das sittliche urd religiöse Bewußtsein vertieft. Sie waren die Starken, aber es waren nur ganz wenige.



Der Großteil der Heimkehrer kommt völlig primitiviert nach Hause. Nun sind sie da. Die Angehörigen haben sich in Sehnsucht nach ihrem Heimkehrer verzehrt. Zweifelnd kommt er zurück, in wenigen Wochen wird er vielfach völlig verzweifeln, weil keiner zu seinem Wesen eine Brücke findet. Es fehlt der Raum, all die Gründe aufzuzeigen, warum der Heimkehrer nicht heimfindet. Hier ist die große Aufgabe der Kirche, der Frau, behutsam den Panzer zu lösen. Dieser Bericht soll zeigen, wie not es tut, die Brücke zum Heimkehrer zu schlagen. Wir wollen das tun in dreifacher Schau in die Welt des russischen Kriegsgefangenen:

I. Vitale Not: Die Fahrt von Brünn bis Ufa im Ural dauerte über 30 Tage. Jeder Waggon hatte 96 Mann. Als wir am 25. Juni 1945 in Ufa aus den Wagen krochen, waren wir noch 68. Vorausgegangen war ein Leidensweg von zehn Tagen von Deutsch-Brod bis Brünn durch sengende Sonne, in Durst und Hunger. An den Straßen wehrten die Tscheden mit Dreschflegeln und Mistgabeln uns den Trunk Wassers. Auf diesem Wege begab es sich, daß ich um eine trübe Erfahrung reicher wurde. Daß der Nationalismus die schwärendste Wunde am Leib der Christenheit und auch der letzte Grund dieses unseligen Krieges war. Da stand am Wege ein katholischer Priester. Ich sprach ihn lateinisch an, zeigte ihm meine Ausweis-papere als Priester, bat für die Kameraden und mich um ein Stück Brot. „Ich habe für Sie kein Brot. Diese Straße ist nur die gerechte Strafe Gottes für euch alle.“ Tod-raurig erwiderte ich ihm in der alten heiligen lateinischen Sprache: „Ich vers.ehe jetzt viel besser die Gleichnisrede des Herrn, in der es vom Priester heißt: Er sah ihn und ging vorüber.“ Die Kameraden verstanden zwar kein Latein, aber man muß nicht immer Latein verstehen, um zu verstehen. Zwei Tage später trafen wir wieder einen Priester, aber einen wahren, der den vorüberwandelnden Strom des Elends mit den Augen Christi sah, der uns auf meine Bitte seinen Segen, sein Mitleid und köstlichstes Brot gab. Hier sind wir zum letzten Male dem Herrn begegnet, ehe wir in Ufa ankamen.

Im Berglager 310 in Ufa, umgeben von den typischen russischen Wachttürmen, auf denen sich junge Rekruten waffenstarr und langweilen, ist jetzt unsere Heimat. Das Lager ist in feuchten Erdbunkern untergebracht. Die Verhältnisse sind im Anfang fast unerträglich. In den ersten drei Wochen sterben über 1500 Mann. 600 Gramm Brot, nasses, schwarzes, mit Kastanienmehl getriebenes Brot, dreimal am Tage fettlose Suppen mit 2 bis 3 Löffel „Dickes“ war unser tägliches Essen. Es war nicht möglich, die Qualität durch Quantität zu ersetzen. Die Folge ist ein dauerndes, wütendes, quälendes Hungergefühl. Im Laufe der Zeit wurden die Unterbringungsverhältnisse erträglicher, Baderäume wurden gebaut, S.rohsäcke organisiert. Was blieb — immer wieder von Ausnahmen abgesehen — war das schlechte und ungenügende Essen und damit die dauernde Gefährdung der Gesundheit. Hätte der Gefangene in Rußland all das erhalten, was von „oben“ vorgeschrieben war, so hätte es wahrscheinlich nur normale Arbeitsausfälle gegeben. Zu der unzulänglichen Ernährung kommt ein mörderisches Klima, sehr schwere Arbeit in der Lokfabrik (der „Knochenmühle“), in der Ziegelei, in Rüstungswerken, in der Kolchose. Gewiß, in der Regel wurde acht Stunden gearbeitet. Mitunter gab es aber „Ausnahmen“, weil die Norm angeblich nicht erfüllt war. Und wie oft kam es vor, daß, nachdem wir im Lager waren, besondere Kommandos zusammengestellt wurden, die innerhalb und außerhalb des Lagers oft die halbe und die ganze Nacht werken mußten, um dann am Morgen zur regulären Arbeit zu gehen. Beinahe unbegrenzte Arbeitszeit gab es auf den Koldosen. Mit Sonnenaufgang fing es an und bei Sonnenuntergang waren wir noch auf dem Feld, kilometerweit war der An- und Abmarsch und verzehrte die letzte Kraft. Daß es da Gefangene gab, die sich fallen ließen und mandmal einer Krankheit nachhelfen, war kein Wunder. Aber die übergroße Mehrzahl hat die Krankheit gefürchtet und wollte gesund bleiben. Denn jeder wußte um die Mängel der Krankenpflege, die bei oft erstaunlicher Mühewaltung russischer



Ärzte und Ärztinnen, die allerdings um innere Krankheiten nicht das Wissen einer deutschen Hebamme hatten, an völlig unzulänglichen Mitteln scheiterte.

II. Geistige Not: Jahre fehlgeleiteter Erziehung, der Hordenbetrieb der Kasernen, des Drilles und des Waffendiensies waren eingemündet in russische Gefangenschaft. Das alles hatte keine Persönlichkeiten geschaffen, sondern nur Nummern. Die vitale Not war nicht der geeignete Untergrund, eine andere Geisteshaltung zu fordern. So erklärt sich die furchtbare geistige Not. Nur wenige überwand sie. Diese wenigen hatten ihren „Heimathügel“. Von ihm blickten wir auf die Stadt und sahen das Silberband des Flusses. Hier trafen wir uns, der geistigen Not zu trotzen, zur Aussprache, zu Schriflesung und Gebet. Von hier suchten wir den Weg ins Königreich, das wir verloren, als wir uns selbst fremd wurden, als wir die Demut mit dem Stolz, die Einfachheit mit der „Kraft“ tauschten. Hier traf sich der Kreis zur „Metanoia“, und es ist nicht von ungefähr, daß der Kreis aus Erlaßen der bündischen Jugend bestand.

Die schlimmste geistige Not war die „Ideologie“. Schon in den ersten Tagen entstand eine Lagerzeitung: „Der neue Weg.“ Ein Dr. phil., Lektor an einer deutschen Universität, redigierte sie. „Aus welchem Grund ich das tue? Nun, ich brauche nicht zu arbeiten. Ob die Zeitung meiner Haltung entspricht, geht dich gar nichts an.“ Die Lagerzeitung brachte Übersetzungen aus der „Prawda“, der „Iswestija“, Berichte von der Arbeit, beobachtete die Fleißigen und prangerte die Faulen an. Vor allem forderte sie immer wieder auf, Offiziere und Mannschaften zu benennen, die sich Verbrechen gegen die Menschlichkeit während des Krieges hätten zuschulden kommen lassen. Diskussionen in Ausspracheabenden der „Antifa“ machten mit der Geschichte der russischen Revolution bekannt. Jeder Abend begann mit einem sauberlich ausgearbeiteten Referat, einem ebenso sauberlich ausgearbeiteten Korreterat und endigte mit einem Diskussionsredner, der dasselbe wiederholte. Bis eines Tages ein deutscher Arzt den ideologischen Nebel zerstreute. Er zerstückelte den Herrn Kriegsgerichtsrat, der so erbaulich von seinem inneren Widerstand gegen das Regime geschrieben und der doch so gern die Auszeichnungen Hitlers geragen und das gute Leben bei der Qu-Staffel der Division ertragen hatte. Ich benutzte die Stunde, den Kameraden aus christlicher Sicht eine Deutung der Zeit zu geben: der Prozeß der Entchristlichung, der im Nazium seinen Höhepunkt erlebt habe, sei schuld an allem Elend. Der Weg zu dem System, das uns die „Antifa“ aufzeige, führe zu dem gleichen Ergebnis; denn es sei auch dem Totalitarismus verfallen, und dessen Wesen sei es, rein irdische Werte absolut zu setzen und in ihrem Namen jedes Opfer zu fordern. Die bösen Erfahrungen, die wir mit den Nazis gemacht hatten — und ich besonders in ihren Gefängnissen — hätten mir die Lust genommen, mich nun in ein anderes Kollektivsystem zu begeben. Es gebe nur noch eine Grundlage für die Freiheit, die christliche Religion. Alle anderen soziologischen und politischen Stützpunkte seien vom Prozeß der Vermassung angefressen. Ich war mit Kriegsgefangenen zusammen, die jahrelang im KZ. oder Zuchthaus für ihre kommunistische Überzeugung gelitten hatten; als Angehörige eines „Bewährungsbataillons“ waren sie in russische Gefangenschaft geraten. Viele, die ihre Gesinnung bewahrt hatten, wurden in Rußland an ihr irre.

Die geistige Not ward noch verstärkt durch beispiellosen Egoismus und hemmungslose Brutalität. In dem Augenblick, wo die vielgepriesene Kameradschaft hätte wirksam werden müssen, war sie wie ein Phantom verschwunden. „Der Kamerad ward des Kameraden ärgster Feind!“ Die Not konnte kein Gebot. Gestohlen wurde alles. Täglich gab es „Lagergassen“ für Broträuber. Einmal auch für das verheißungsvolle 18jährige Fruchtden, das mir die silberne Pyxis mit konsekrierten Hostien gestohlen und sie gegen Tabak einem Russen verkauft hatte.

Was daheim los war, wußten nur ganz wenige. Wir durften zum ersten Male alle am 19. März 1946 schreiben. Normalerweise kamen monatlich etwa 200 Kar in ins Lager bei einer durchschnittlichen Belegung von 4000 bis 5000. Nach russischer

Anordnung mußten die Karten zuerst an die „Helden der Wiedergutmachung“ als Arbeitsbelohnung ausgeteilt werden, ein anderer Teil kam automatisch ins Lazarett, in den Rest teilte sich die Lagerleitung. Später wurde es besser. Der Eindruck der wenigen Antworten, die aus Deutschland kamen, war ungeheuer. Hunderte Male wurde eine solche Karte hervorgeholt und gelesen und weitergegeben. In den wenigsten Fällen ging Trost und Kraft von diesen Heimatkarten aus, sondern Enttäuschung, schwere Erschütterung und nackte Verzweiflung.

Zu all dem kam die tägliche Not des Sterbens. Überall brachen sie zusammen, auf der Arbeitsstelle, auf dem Wege. Im Lager fuhr der Lkw. im Winter jeden zweiten Tag eine vollgeladene Fracht von Toten zum Friedhof und die automatische Winde kippte die schauerliche, nackte Last in die aufgesprengte Erde. Dreimal kamen in neun Monaten Stamm-Mannschaften aus ausgestorbenen Lagern in unser Lager. Menschen, die den Tag ohne Gott nicht meistern konnten, konnten es erst recht nicht mit dem Sterben. Rein irdische Werte waren in der Gefangenschaft zerbrochen oder in unerreichbarer Ferne. Die Erinnerung genügte nicht zum seelischen Gleichgewicht. Gott allein genügte zum Leben und zum Sterben. Viele sind unter dem Anruf Gottes ruhig gestorben, und Gott nahm sie an die Hand. Zwischen 500 bis 600 ließen sich von mir versehen. Die meisten sind gestorben ohne Gott in der Verhärtung des Leids und in Ablehnung priesterlichen Beistandes. Für alle aber starb der Herr.

III. Religiöse Not: Das russische Gefangenenlager war kein Fundament für das Religiöse. Die geistigen Voraussetzungen von früher waren unzureichend und zu dürftig, um der Not aus religiösen Motiven Herr zu werden. Die Antenne für Geistiges und Religiöses haben die meisten in der Gefangenschaft ganz abgebaut. Allerdings habe ich oft und oft erlebt, daß halbwegs gelebte priesterliche Halung verwandelte und Vorurteile nur selten so tief eingewurzelt waren, daß auch noch die tägliche Haltung in der Gefangenschaft als Heuchelei abgetan wurde. Nur bei wenigen Edten wurde das vorhandene religiöse und sittliche Bewußtsein gesteigert. Diese wenigen haben auch gelernt, die Vergangenheit aus christlicher Schau zu deuten und das Leben in der Gefangenschaft aus christlichem Glauben zu leben. Auch hier muß wieder gesagt werden: es waren das die, die irgendwie durch bündische Jugend gegangen waren. Vollständig versagt haben die Jüngsten und, Gott sei es geklagt, die Ältesten. Die wenigen haben zusammengehalten, brüderlich und echt. Sie sind ein verheißungsvolles Zeichen für die Zukunft, wenn sie bei der Heimkehr lebendige Kirche vorfinden. Das russische Lager hatte nicht wie französische, englische und amerikanische Lager geordneten Gottesdienst und Seelsorge. War ein Priester zufällig da, konnte er offiziell nichts tun, es sei denn an den höchsten Feiertagen. Denn er wurde von den Russen genau so gehalten wie jeder andere auch, ging zu schwerster Arbeit unter den gleichen Bedingungen wie die anderen und starb auch so. Dreimal hatte ich offizielle Erlaubnis zum Gottesdienst, am ersten Sonntag unserer Gefangenschaft in Ufa, Weihnachten 1943 und Ostern 1947 in Djoma.

Im Lager Cernikowska, in dem ich ein paar Wochen weilte, traf ich eine lebendige Gemeinschaft von jungen Menschen, die von je einem Theologen und Laien geleitet wurde. Sogar eine Choralschola und Bibelkreise waren entstanden. Hier in diesen Gruppen — vom ganzen Lager etwa 100 von 4000 bis 5000 — war ein mitreißender, herrlicher Schwung. Nun war ich als Priester bei ihnen. Unvergesslich sind mir die lebendigen Gottesdienste, die Feier des abendlichen Brodbrechens, von der wir alle als Gewandelte fortgingen. Auch das Äußere der Gottesdienste wurde immer schöner. Feinsinnige Künstler schmückten die Sperrholzplatte, auf der das Sacrificium dargebracht wurde, mit Weins'ock und Ähre, Versen aus der Fronleidnamssequenz des hl. Thomas und der urchristlichen Bitte „Komm, Herr Jesus“.

Im Lazarett Djoma, in das ich mit 94 Pfund Gewicht eingeliefert wurde und das mit 350 Mann ständig überbelegt war, starben viele einen leichten Tod in

völliger Teilnahmslosigkeit. Über 120 Adressen von versehenen und verstorbenen Kameraden habe ich, im Etui des Kreuzes eingeleimt, aus diesem Lazarett nach Hause gebracht. Das ist bei ca. 1800 Durchgängen in neun Monaten ein verhältnismäßig hoher Prozentsatz, der sich versehen ließ. Einige liehen sich jeden Sonntag den Schott aus, das Neue Testament war immer unterwegs. Daß bei dieser Gelegenheit einige Blätter des Neuen Testamentes zum Zigarettendrehen verwandt wurden, überrascht durchaus nicht. Schon mehr zum Verzweifeln war die Geschichte des ungarischen reformierten Divisionspfarrers, der die Heilige Schrift an Ungarn nur gegen eine Leihgebühr von vier Zigarettten pro Stunde auslieh.

Die Teilnahme am Weihnachtsgottesdienst, den ich erlaubt bekam, täuschte darüber hinweg, daß im allgemeinen die Kameraden von Religion nicht mehr viel wissen wollten. Und doch war es ein unvergeßliches Erlebnis. Sechsmal hielt ich am Heiligen Abend Gottesdienst und faßte dabei jedesmal zwei Stuben zusammen. Ein Tannenbäumchen, mit Zellstoff und Watte weihnachtlich geschmückt, wanderte von Zimmer zu Zimmer. An jedem Gottesdienst nahmen der Chefarzt, die Ärztin, der politische Major, der Kapitän, der NKWD<sup>1</sup>, zwei Uniformierte der Partei von Ufa und eine Dolmetscherin, die Wort für Wort übersehte, teil. Selbst zutiefst ergriffen sprach ich von der Botschaft der Heiligen Nacht ohne Glockenklang, ohne Festesglanz, ohne heiliges Opfer, ohne Hirtenlieder, ganz arm wie der Herr in seiner Geburt und daß diese Botschaft in das lastende Dunkel unserer Zeit doch hineinzuleuchten vermöchte. Wir alle haben uns in dieser Nacht der Tränen nicht geschämt. Beim Verlassen des Raumes tritt der alte Heizer des Lazaretts — vor der Revolution Großdroschkenbesitzer mit 40 Gespannen in Moskau — vor mich hin und küßt andächtig das Kreuz. In der mitternächtlichen Stunde reiche ich vielen Kameraden und mir selbst den Leib des Herrn.

Am Gründonnerstag 1947 steht ein Oberstleutnant vor meiner Pritsche, beschaut mich eingehend und fragt mich, aufmerksam gemacht, daß ich ein Pope sei, was ich denn zu Hause arbeite. Auf meine Antwort, ich sei Seelsorger und arbeite in der Seelsorge, erfolgte allgemeines Schütteln des Kopfes und große Beratung, was denn „Seelsorge“ sei.

Karfreitag wurde mir mitgeteilt, daß ich am Osterfest Gottesdienst halten dürfe. Nicht weniger als dreimal werde ich Karsamstag vor dasselbe Gremium im Ärztezimmer geführt, bis alles geklärt ist. In der Frühe des Ostermorgens überreicht mir der Major, ein Offizier von durchaus europäischem Format, freudestrahlend eine Kerze, die Nachbildung eines knospenden Frühlingszweiges, so wie sie die Orthodoxen beim österlichen Gottesdienst in Händen tragen. Wein war ebenfalls da. Hostienähnliche Matzen hatte die Küche nach meiner Anweisung gebacken. Sämtliche Topfpflanzen des Lazaretts prangten auf dem Altartisch. Das gesamte russische Lazarettpersonal, fast alle Kranken sind dabei, als ich den Gottesdienst halte. Auf dem Grund der herrlichen Karfreitagsliturgie deute ich den eigenen Schmerz und seine Überwindung in der Osterbotschaft. Dann feierten wir ein österliches Amt. Das verwandelte Brot und der Kelch des Heiles schwebt über Tiefgebeugten. Die Russen waren tief ergriffen vom Gottesdienst und dankten mir stürmisch. Vielleicht bedarf es nur eines Anstoßes von Gott her, und dieses Volk wird mit der gleichen Hingabe, mit der es jetzt für den Kommunismus leidet und hungert, in Zukunft sich für das einsetzen, was Christus befiehlt.

Das war ein kleiner Ausschnitt aus der Welt des russischen Kriegsgefangenen. Wir wollen nicht richten und nicht rechten. Wenn in der Heimatgemeinde, in der Pfarrei, Aussprache- und Arbeitskreise entstehen, die die Lethargie des Heimkehrers wecken, ihn der Gemeinschaft zurückgeben, ihm das Erlebte aus christlicher Schau deuten, dann ist der Heimkehrer gerettet. Sonst ist er endgültig verloren. Als

<sup>1</sup> NKWD = Volkskommissariat für innere Angelegenheiten, von uns Gefangenen als „Nationaler Kommunistischer Wach-Dienst“ übersetzt.

zweifach Überlebender hat er begriffen, daß der Haß die Welt so gemacht hat, wie er sie erlebt. Nun begreift er nur mehr ein anderes: unsere Liebe. Ist sie nicht imstande, behutsam und allmählich die Seelenkruste abzuschälen, wird er endgültig untergehen.

Kaplan Werner Sandkaulen, Kempenich (Rhld.)

## Notruf eines Flüchtlingspfarrers aus der Diaspora

Eine dreifache Not erdrückt uns fast: die Priesternot, die Raumnot, die Büdiernot

1. Priesternot: Ein Großteil der heimatverwiesenen Katholiken, 4 bis 5 von 8 bis 9 Millionen, ist heute in der Diaspora untergebracht. Nur wenige Priester aus der alten Heimat der Neubürger wurden mit ihren Pfarrkindern zu gleicher Zeit ausgewiesen. Die meisten Seelsorger blieben bis zuletzt in ihrer Pfarrei. Als sie dann endlich auch ausgewiesen wurden, kamen sie meist in ein ganz anderes Aufnahmegebiet. Wohl keinem einzigen Pfarrer aus der alten Heimat wird es gelingen, in der neuen Heimat alle seine Pfarrkinder zu betreuen, weil sie zu sehr auseinandergerissen sind, sind doch sogar Mitglieder derselben Familie manchmal Hunderte von Kilometern getrennt. Eines aber dürfen wir nicht vergessen: Die vielen Millionen Katholiken in der Diaspora leiden heute unter äußerster Seelennot. Diese äußerste Seelennot zu beheben, ist jeder katholische Priester wenigstens ex caritate auch cum gravi incommodo verpflichtet. Es ist darum sehr zu bedauern, daß sich viele Flüchtlingspriester in rein katholischen Gegenden aufhalten, während ihre Landsleute, oftmals ihre eigenen Pfarrkinder, in der Diaspora geistig verhungern. Ist es nicht traurig, wenn ein Diasporapfarrer aus der russischen Zone an das zuständige Bischöfliche Ordinariat schreiben muß: „Wenn Sie uns nicht bald Priester senden, brauchen Sie uns in fünf Jahren keine mehr zu schicken, weil dann bereits alle unsere Gläubigen abgefallen sind!“ Oder wenn wir erfahren müssen, daß im letzten Jahre zu Weihnachten in Thüringen allein 27 000 katholische Flüchtlinge ohne Gottesdienst geblieben sind?

Die vielen Millionen katholischer Flüchtlinge, ganz besonders die in der Diaspora, welche außer der allgemeinen Not der Zeit auch noch das Kreuz der Verbannung tragen müssen, sehnen sich nach Trost und Hilfe. Mit Recht suchen und erwarten sie diese in erster Linie von der Kirche und ihren Dienern. Nur der Glaube vermag sie noch zu trösten; „Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich!“ (Matth. 5, 3), „Unsere Heimat ist im Himmel“ (Phil. 3, 8), „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten“ (Psalm 125, 6). Dieser so notwendige Trost wird ihnen aber nur dann zuteil, wenn sie einen geregelten Gottesdienst haben, wenn jemand da ist, der ihnen das Gotteswort verkündigt. Hier lauert eine neue Gefahr auf unsere Katholiken in der Diaspora: Sie gehen in den protestantischen Gottesdienst, wenn ihnen von unserer Seite keine Gelegenheit zum Gottesdienst geboten wird. Sehr oft kann man das Wort hören: „Besser in die protestantische Kirche als in gar keine Kirche gehen!“ Wie viele Kinder müssen wochen- und monatelang auf die heilige Taufe warten! Wie viele junge Menschen wachsen auf, ohne die wichtigsten Glaubenswahrheiten kennengelernt zu haben! Wie viele sterben ohne die heiligen Sakramente! Wie viele werden von nicht-katholischen Religionsdienern begraben!

Mander Flüchtlingspriester, der sich in rein katholischen Gegenden aufhält, tröstet sich mit dem Gedanken, daß die zuständigen Bischöflichen Ordinariate für die Betreuung der Flüchtlinge aufzukommen haben. Aber abgesehen davon, daß gerade die Diaspora-Diözesen am stärksten unter Priestermangel leiden, dürfen wir nicht vergessen, daß die Flüchtlinge von uns erwarten, mit ihnen das schwere Los der Verbannung zu tragen, und das um so mehr, weil wir sie besser versorgen als jene, welche nicht das gleiche Schicksal mit ihnen teilen. Es ist ja bekannt, wie



wenig Verständnis oftmals die armen Flüchtlinge beim einheimischen Klerus für das harte Kreuz, das sie geoffen, finden. Man erlebt es immer wieder, daß in Gemeinden, in denen die Ausgewiesenen nur selten den regelmäßigen Pfarrgottesdienst besuchen und wo man weidlich über ihre Lauheit schimpft, dieselben in Scharen zur Kirche kommen, wenn ihnen ab und zu ein Flüchtlingspriester, dessen Kommen vorher angekündigt war, einen Gottesdienst hält.

2. Raumnot: Wenn ich hier von Raumnot spreche, denke ich nicht in erster Linie an die Wohnungsnot, daß man 5- und 6 köpfige Familien in ein, zwei Räumen wohnen läßt, wo es doch vielfach anders sein könnte, wenn die Einheimischen mehr Verständnis für die Bedürfnisse der Heimatverwiesenen aufbringen würden, sondern ich denke hier zuerst an die Raumnot auf rein seelsorglichem Gebiet.

In vielen Gegenden und Gemeinden der Diaspora haben, Gott sei Dank, die protestantischen Pfarrer ihre Kirchen wenigstens für die Sonn- und Feiertage den Katholiken zu gottesdienstlichen Zwecken zur Verfügung gestellt. Es gibt aber auch Gegenden und Gemeinden, in denen den Katholiken selbst das nicht gewährt wird. In Ostfriesland erzählte mir am 11. Juni 1947 ein Geistlicher, der reformierte Pfarrer habe ihm auf seine Bitte, in der protestantischen Kirche den Gottesdienst abhalten zu dürfen, die Mitteilung gemacht, er könne ihm zwar die Kirche zu Gebetsgottesdienst und Predigt, nicht aber zur Feier des Meßopfers zur Verfügung stellen, weil sich das mit den reformierten Grundsätzen nicht vereinbaren lasse. Dieser Priester muß nun den Gottesdienst an allen Tagen des Jahres in einem Gasthauslokal abhalten, in das man sich hineinzugehen fürchtet, weil die Decke jeden Augenblick einstürzen und die Anwesenden verschütten kann.

In solchen Fällen wie auch an allen Wochentagen müssen wir Diaspora-Flüchtlingsseelsorger den Gottesdienst in irgendeinem Privatraum abhalten. Aber wie schwierig ist es, bei der großen Wohnungsnot und dem Mangel an Verständnis für religiöse Belange überhaupt einen Raum für kirchliche Zwecke zu erhalten! Glücklicherweise ist, wer einen Kegelbahnsaal oder eine Autogarage mieten und in eine Kapelle umwandeln kann, wenn sie auch noch so primitiv aussieht. Wem aber auch das nicht möglich ist, der muß an Sonn- und Feiertagen den Gottesdienst in einem Schulraum und an Werktagen in seiner Privatwohnung, die meist auch nur aus zwei Räumen besteht, feiern. Aus diesem Grunde können wir das Allerheiligste nicht einmal für einen Versehang aufbewahren, weil man als Priester kaum zugeben kann, daß die eigene Wohnung, welche Schlaf-, Wohn- und Arbeitsraum zugleich ist, nun auch das Wohnzelt des göttlichen Erlösers sein soll. Im Falle eines Versehanges heißt es dann, entweder zu einer Nachbarstation fahren, wo das Sanctissimum aufbewahrt wird, oder zu einer ungewöhnlichen Stunde das hl. Meßopfer feiern.

Parallel mit der Raumnot für den Gottesdienst läuft die Schwierigkeit der Beschaffung der notwendigen Gebrauchsgegenstände zu liturgischen Handlungen: Meßgewänder, Keldh, Ziborium, Versehangpatene, Altarschein, Kerzen usw. Ich habe in Thüringen volle zwei Monate hindurch das hl. Meßopfer ohne Altarstein und ohne Antimension lediglich auf dem Korporale feiern müssen, wiewohl ich mich nicht wenig um die Beschaffung eines Altarsteines oder eines Antimensions bemüht hatte. Monstranz, Pluviale und Segensvelum müssen wir unter den gegebenen Verhältnissen bereits als Luxusgegenstände betrachten.

Leider fehlt es uns oft nicht nur am Notwendigen, sondern am Notwendigsten. Man kann z. B. das hl. Meßopfer auch an einem Martyrerfest im weißen Meßgewand zelebrieren, aber schwer wird es dem Priester, die hl. Kommunion auszuteilen, wenn er weder einen Speisekeldh noch eine Patene hat, wenn er, wie das in der russischen Zone sehr oft vorkommt, zur Feier der hl. Messe einen Aluminiumkeldh ohne Patene benutzen muß. Dabei sind diese Aluminiumkeldhe so beschaffen, daß man gut aufpassen muß, um sie nicht verkehrt zu benutzen. Man kann leicht den Keldhuß als Cuppa und die Cuppa als Keldhuß ansehen.



Wer das alles reiflich überlegt und dabei nicht vergißt, daß unsere Gläubigen auf eine würdige und eindrucksvolle Feier des Gottesdienstes großes Gewicht legen, wird verstehen, welches Opfer es die Leute kostet, die in der Heimat herrliche Gotteshäuser mit bester und schönster Einrichtung zurückgelassen haben, jetzt in primitiven, notdürftigen Räumen mit ärmster Einrichtung dem Gottesdienst bewohnen zu müssen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß solche, in deren Herzen der Glaube keine tieferen Wurzeln geschlagen hatte, die allzu großen Wert auf äußeren Prunk beim Gottesdienst legten, unter den jetzigen Verhältnissen dem Pflichtgottesdienst fernbleiben.

3. **Büchernot:** Geradezu verheerend wirkt sich die Büchernot in der Flüchtlingsseelsorge der Diaspora aus. Das Volk hat keine Gebet- und Gesangbücher. Es läßt sich daher ahnen, wie schwierig es ist, den Gottesdienst als Gebets- und Gesangsgottesdienst zu gestalten. Bei der vielen und mannigfaltigen Arbeit, die wir haben, können wir nicht auch noch Gesangstexte abschreiben oder vervielfältigen, um jedem Kirchenbesucher einen Liederzettel in die Hand zu geben. Dazu fehlt uns auch das Papier. Mithin werden die Gottesdienstbesucher leicht lediglich passive Teilnehmer, und wir laufen Gefahr, daß unseren Gläubigen, wenn sie auch noch so guten Willen haben, der Sinn und die Bedeutung der heiligen Handlung verborgen bleibt.

Auch aus einem anderen Grunde wird es uns schwer, einen feierlichen Gottesdienst abzuhalten: Unsere Flüchtlingsgemeinden bestehen nicht aus Gläubigen derselben Gegend, sondern sie kommen meist aus den verschiedensten Diözesen des Ostens. Nun leiden aber unsere Gebet- und Gesangbücher an einer geradezu epidemischen Krankheit: Unsere Andachtsbücher sind nicht einheitlich zusammengestellt. Die Verschiedenheit dieser Bücher ist so groß, daß sogar die sog. „Einheitslieder“ alles andere als einheitlich sind. Wie grauenhaft und verheerend sich das auswirkt, können wir am besten jetzt in der Flüchtlingsseelsorge feststellen. Wenn der Organist oder in Ermangelung eines solchen wir selbst vom Altare aus ein Lied anstimmen, wird dasselbe oftmals in den unmöglichsten Tönen gesungen, so daß man am liebsten die Ohren zuhalten möchte. Wir benötigen also wenigstens in der Flüchtlingsseelsorge ein wirklich einheitliches Gebet- und Gesangbuch und würden es freudig begrüßen, wenn wir recht bald dazu kämen.

Noch viel schlimmer steht es um die religiösen Unterrichtsbücher: Katechismus und Biblische Geschichte. Die religiöse Unterweisung der Flüchtlingskinder läßt schon sowieso mehr als zu wünschen übrig; denn bereits Monate vor dem Umsturz und bis nach der Ausweisung haben sie überhaupt keinen Unterricht gehabt und sind darum im Religionsunterricht stark zurückgeblieben. Wie sollen wir nun, angesichts des großen Priestermangels in der Diaspora, in der religiösen Unterweisung der Kinder vorankommen, wenn uns die notwendigsten Lehrbücher fehlen?

Die Not unserer Flüchtlinge ist in jeder Hinsicht groß, am größten aber auf religiösem Gebiete. Ich möchte darum mit einem Worte des heiligen Apostels Paulus schließen: „Einer trage des anderen Lasten, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen!“ (Gal. 6, 2).

Flüchtlingspfarrer E. Haick, Runkel a. d. Lahn.

## Christentum und Menschenwürde

Es ist dem christlichen Gedankengut nicht leicht gemacht, sich durchzusetzen. Oft sind es nicht einmal die Feinde des Christentums, die ihm die größten Schwierigkeiten bereiten. Der christliche Mensch selbst ist sein gefährlichster Gegner. Gerade in Zeiten, in denen der Christ äußerlich herrscht, erliegt er allzu leicht der Versuchung, seine religiös begründete Macht mit unguten Mitteln zu schlechten Zielen einzusetzen. Der Machtbrauch macht ihn blind für tiefste menschliche und christliche Anliegen. Und auch dann, wenn er selbst nicht führt, sondern nur Gefolgschaft

leistet, ist er in Erfolgszeiten nicht selten unzugänglich für menschliche Werte, bei deren Vernichtung er anscheinend bedenkenlos mitwirkt. Es bleibt aber trostreich, daß das christliche Gewissen auch in solchen Zeiten nicht verstummt. Es finden sich immer edle, von Christi Geist erfüllte Männer, die sich ihm in Wort und Tat zur Verfügung stellen und ihm wenigstens Gehör, wenn nicht immer Nachfolge schaffen und so die Ehre des christlichen Namens auch vor den Menschen retten. Das Verdienst dieser Männer ist um so größer, als sie oft nicht fertige Lösungen vorzulegen haben, sondern wirklich befriedigende Antworten auf drängende Zeitprobleme in zähem Ringen erst erkämpft werden müssen. Und auch dann wird die Nachwelt, auch und vor allem die christliche, mit manchen Lösungen nicht einverstanden sein können, weil die nachfolgende Entwicklung manche Probleme anders und tiefer zu schauen gelehrt hat.

Diese Gedanken drängen sich dem Leser des neuen Werkes von Professor Joseph Höffner förmlich auf<sup>1</sup>. An sich scheint das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter von der Auseinandersetzung mit der Not unserer Tage weit abzuliegen. Aber es ist nicht nur der Gedanke, daß ernste wissenschaftliche Arbeit auch in größten Notzeiten nicht gering geschätzt werden darf, der das Werk Höffners mit großer Freude begrüßen läßt. Der Haupttitel des Buches „Christentum und Menschenwürde“ weist schon darauf hin, daß das hier behandelte Thema zu den ewigen Gegenständen menschlichen Forschens und Strebens gehört und daß es so gerade heute erhöhte Bedeutung besitzt.

Das kolonialethische System der Scholastiker des spanischen Goldenen Zeitalters hängt nicht in der Luft. Die Verbindungslinien zur Vergangenheit hin müssen nach einer doppelten Richtung gezogen werden: Einmal muß die Geistesart der damaligen Welt als Erbin des christlichen Mittelalters gezeichnet werden. So ergibt sich der ideengeschichtliche Hintergrund (1. Hauptteil). Dann muß die kolonialethische Auseinandersetzung in den zeitgeschichtlichen Rahmen hineingesetzt werden, der in den spanischen Entdeckungs- und Eroberungsfahrten den gewaltigen Zusammenprall zweier Welten zu zeigen hat (2. Hauptteil). So ist die Grundlage geschaffen, auf der das kolonialethische System der spanischen Scholastiker erst verständlich wird in seiner Größe und auch in seiner zeitbedingten Fragwürdigkeit (3. Hauptteil).

Höffner hat sich, wie man sieht, die Arbeit nicht leicht gemacht. Man kann sogar den Eindruck haben, daß er sich in den beiden vorbereitenden Hauptteilen, die 141 Seiten füllen, den Rahmen zu weit gesteckt hat. Aber schließlich möchte man doch keine Seite streichen. Nicht nur, daß da ein quellenmäßiges Gesamtbild der Zeit gezeichnet wird, wie es in dieser Fülle von Einzelheiten und in solch umfassender Gesamtschau nicht vorliegt. Man spürt im dritten Teil auch immer wieder, wie sehr die vorhergehenden Teile das Verständnis begründet und erleichtert haben. Versuchen wir zunächst einen Überblick über das Werk zu gewinnen (I.), um dann einige Ergebnisse der Untersuchung besonders herauszustellen (II.).

## I.

Kaiserlicher und päpstlicher Weltimperialismus haben in gewaltigen Macht- und Ideenkämpfen das Mittelalter erfüllt. Im hohen Mittelalter schien das Papsttum Sieger zu sein. Aber diese sehr relative Siegerstellung war zu einer Zeit, da sie sich theoretisch in weitgehenden Machtansprüchen äußerte, durch die aufsteigenden Nationalstaaten schon erschüttert. Kaisertum und Papsttum waren in ihren Machtansprüchen stark in die Defensive gedrängt. Und doch schlug die Idee eines Universalherrschafters die Gedanken damals noch stark in ihren Bann und erwies sich später auch in den kolonialethischen Auseinandersetzungen als eine große

<sup>1</sup> Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Paulinus-Verlag, Trier 1947. 333 Seiten, kart. 18,— RM.

Macht, „... Man suchte die Grundsätze, die das Mittelalter für den Orbis Christianus aufgestellt hatte, nunmehr im eigenen Staate zu verwirklichen“ (37). Diese Grundsätze offenbaren sich besonders in einer weitgehenden religiösen Intoleranz, wie sie sich äußert in Zwangsmaßnahmen gegen die Ketzer, die abtrünnigen Glieder der Christenheit, und gegen die Juden, die beklagenswerten Opfer eines religiös bedingten Antisemitismus (33—46). Auch die heidnischen Staaten unterstehen, je nach dem Standpunkt, dem päpstlichen oder kaiserlichen Universalismus. In diese theokratisch-spiritualistische Auffassung hat allerdings die auf dem Naturrecht gründende Lehre des Thomas von Aquin und seiner Schule eine Bresche gelegt. Die thomistische Auffassung, die natürliche und übernatürliche Ordnung in der Staatslehre sauber scheidet und die Natürlichkeit und Selbständigkeit auch heidnischer Staatenbildungen anerkennt, hat sich denn auch durchgesetzt. Die theokratisch-spiritualistische Richtung wirkte jedoch weiter und hat besonders im Kriegsrecht gegen die Ungläubigen verhängnisvolle praktische Folgerungen gezeitigt (47—66). So konnte, um nur eines hervorzuheben, die Flucht eines im gerechten Krieg versklavten Kriegsgefangenen als Sünde hingestellt werden.

Der zeitgeschichtliche Hintergrund, wie ihn Höffner entwirft, bietet zunächst eine Kennzeichnung der spanischen Ideale im Goldenen Zeitalter. Spanien ist von starkem nationalem Sendungsbewußtsein erfüllt. Es fühlt sich als Erbe der mittelalterlichen Christenheit; es kann sich auf eine immer wieder unter Beweis gestellte starke Gläubigkeit berufen, wie sie vor allem im spanischen Kreuzfahrergeist zum Ausdruck kommt. An dem Verhalten gegen Ketzer, Juden und Moriskos lassen sich manche Auswüchse dieses Kreuzfahrergeistes, die auch auf die spanische Kolonialethik zum Teil abfärben, gut verdeutlichen (69—85). Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund gehört sodann eine eingehende Schilderung des vorkolumbischen Amerika in seinen primitiven und hochkultivierten (Azteken und Inkas) Urbewohnern. Für die einsetzenden Entdeckungs- und Eroberungsfahrten der Spanier war es von großer Bedeutung, daß sie zunächst auf weniger kultivierte Völker stießen. So konnten sich Goldsucht und Eroberungsdrang mit der damaligen spanischen Geisart, ihrem Sendungsbewußtsein und Kreuzfahrergeist, verbinden und eine aggressive Missionsmethode herausbilden, die von uneigennützigem und ehrfurchtsvollem Missionsgeist im Sinne des Evangeliums weit abstand (96—110). Die einschüßliche Wirklichkeit der spanischen Conquista ersteht dann vor dem Leser. Der optimistisch gefärbte und uns etwas heuchlerisch anmutende Satz des José de Acosta spricht Bände: „Der Christen Habgier ist der Indianer Berufung geworden.“ De Acosta erläutert seinen Gedanken: „Die Zeit ist heute bitterarm an echter, missionarischer Begeisterung. Deshalb hat Gott in seiner Weisheit im Boden jener so unendlich weit entfernten Heidenländer Gold und Silber in Hülle und Fülle wachsen lassen, auf daß wenigstens die Goldgier die Christen dorthin locke, wohin die Liebe zu Christus sie nicht ziehen würde“ (111). Weil gewaltsame, von Goldgier diktierte Eroberung und Missionierung Hand in Hand gingen, hat man nicht an die missionarische Akkommodation gedacht, die dort, wo eine Eroberung sich als unmöglich erwies, wie in China und Indien, sich von selbst aufdrängte. So braust denn über die unglücklichen Indianer der wilde Sturm sittlich hemmungsloser und von Goldhunger besessener Eroberer. Bekehrung war nach den königlichen Instruktionen die Hauptsache, nicht Eroberung des Landes und Versklavung seiner Bewohner. Höffner zeichnet die Wirklichkeit: „In waghalsigem Draufgängertum und mit skrupelloser Härte haben die Konquistadoren in wenigen Jahrzehnten einen großen Teil des amerikanischen Kontinents durchforscht und erobert. Hunger nach Ruhm, Macht und Gold und ein leidenschaftlicher Entdeckungs- und Eroberungsdrang sind die am stärksten treibenden Kräfte gewesen. ... Jedesmal, wenn die Konquistadoren ihr Vorgehen zu rechtfertigen suchten, griffen sie auf Ideologien zurück, die uns aus dem Orbis Christianus schon bekannt sind: Der Papst als Stellvertreter Gottes sei der Herr der Welt. Er habe dem Kaiser die neuen Länder überiragen und die

Einwohner sollten sich gutwillig ergeben; andernfalls würden sie als Aufrührer „wider Kaiser und Reich“ betrachtet werden. Man wird leicht geneigt sein, in all dem nur eine heuchlerische Maske zu sehen, die den gemeinen Goldhunger und Eroberungsdrang verbergen sollte. Wir glauben jedoch, daß man damit fehlgeht. Die goldhungrigen und grausamen Konquistadoren haben sich allen Ernstes auch für „Diener und Mehrer der Macht Christi und des Kaisers“ gehalten. In der Brust des Spaniers des Goldenen Zeitalters haben Anschauungen nebeneinander Platz, die wir heute für unvereinbar halten würden“ (130). Was erobert und zunächst geplündert worden war, mußte befestigt und nutzbringend ausgebaut werden. Bei dem Mangel an kolonialer Erfahrung wäre es verständlich gewesen, wenn man nur an kolonialen Raubbau gedacht hätte. Die Indianer Mittel- und Südamerikas sind aber von den Spaniern im Gegensatz zu dem Vorgehen der Angelsachsen in Nordamerika nicht grundsätzlich ausgerottet worden. Zwangsweise Heranziehung der Indianer zur Arbeit, woraus sich das System der sogenannten Indianerverteilung entwickelte (Commenden), kam bald auf, in Anpassung an die europäische Form der Grundherrschaft. In etwa handelte es sich um eine Anwendung der damals in Europa üblichen Hörigkeit und Leibeigenschaft auf indianische Verhältnisse. Aber sooft auch spanische Regierungsstellen, von heftigen Protesten menschlich empfindender Missionare dazu gedrängt, eine menschlich-anständige Behandlung der Indianer forderten: unmenschliche Grausamkeit, besonders bei den sogenannten Indianerjagden, zahlreiche aus Europa eingeschleppte Krankheiten, denen die nicht immunisierten Indianer wehrlos ausgeliefert waren, und auch eine gewisse Arbeitsunfähigkeit mancher indianischen Stämme haben ein großes Sterben über diese unglücklichen Menschen gebracht. Schließlich befürwortete man die Herbeischaffung schwarzer Arbeitskräfte aus Afrika. Damit wird dann ein neues, von Greueln angefülltes Blatt in der Kolonialgeschichte aufgeschlagen (111—141).

Die ersten Proteste gegen die furchtbaren Auswüchse des spanischen Kolonialsystems gingen von den spanischen Missionaren aus. „Die sogenannten Intellektuellen, vor allem die Hofjuristen, knieten damals wie zu allen Zeiten tiefgebückt vor den jeweiligen Machthabern. Es war einzig das christliche Gewissen, das den Kampf aufgenommen hat..., dem es nicht um persönliche oder nationale Vorteile ging, sondern allein um christliche Gerechtigkeit und Liebe“ (145). Die ersten Anwälte der Indianer waren spanische Dominikaner, die mit ihrer Aktion etwas einleiteten, was man den Anfang kolonialer Sozialpolitik nennen kann, zu einer Zeit, da man in Europa an Sozialpolitik noch gar nicht dachte. Sie brachten denn auch die kolonialetische Diskussion unter den spanischen Scholastikern des Goldenen Zeitalters in Gang. Für alle stehe der unsterbliche Name des Einen: Bartolomé de Las Casas (145—182). Unter den Scholastikern ragen vor allem hervor: die Dominikaner Francisco de Vitoria, der Bahnbrecher, und Dominico Soto, unter den Jesuiten Francisco Suarez und Ludwig Molina. Man verließ die alten theokratischen Bahnen, begründete die Kolonialetik auf dem Naturrecht „und vertrat dem Sacrum Imperium gegenüber die Souveränität aller Staaten“ (198). Die päpstliche Weltherrschaft wird abgelehnt. Die Staaten der Heiden sind ebenso rechtmäßig wie die der Christen. Der Glaubenskrieg widerspricht dem Evangelium. Kein christlicher Fürst hat das Recht, die Heiden wegen ihrer widerwärtlichen Laster zu bestrafen (183—225). Aber die kolonialetische Diskussion der spanischen Scholastiker beschränkte sich nicht auf die Ablehnung alter Anschauungen. Die Theologen stießen in ethisches Neuland vor; sie legten den Grund zu einer Kolonialetik. Ziel war zunächst Schutz und Unabhängigkeit der Indianer. Und dann eine vernünftige Regelung der Beziehungen zwischen Indianern und christlichen Völkern: „Nicht koloniale Ausbeutung und Unterjochung, sondern friedlicher Verkehr und wirtschaftlicher Austausch sowie eine allmähliche Bekehrung zum Glauben und als Endziel gleichberechtigte Eingliederung in die christliche Völkerfamilie“ (229). Diesem Ziel dient eine klare Herausstellung des eigentlichen Völkerrechts aus dem über-



lieferten Jus Gentium. Neues Licht fällt von hier aus auf das Einwanderungs- und Siedlungsrecht, das Handelsrecht usw., woraus sich eine gewisse Freiheit der Meere und des Handels ergibt (225—241). Diesem Ziel dient ferner das Missionsrecht der Kirche, das in der bisherigen Literatur über die Völkerrechtslehre der Scholastiker nicht ausreichend berücksichtigt worden ist. Gerade hier zeigt sich, daß das Weltbild der Scholastiker noch nicht das moderne Weltbild ist. Der Papst nimmt im äußeren Leib der Kirche eine Sonderstellung ein, wenn es sich um geistliche oder damit zusammenhängende Angelegenheiten handelt. Er besitzt eine mittelbare Gewalt in zeitlichen Dingen. Die Kirche hat nicht nur Missionspflicht, sondern auch Missionsrecht. Auf Grund dieser Vollmacht steht ihr das erzwingbare Recht der Glaubensverkündigung zu (anders Alfonso Salmeron). Allerdings hat sie nicht das Recht, die Heiden zu bestrafen, wenn sie sich trotz der Predigt nicht bekehren (241—254). Was die koloniale Kriegsethik angeht, so wird die Schuldlosigkeit vieler Kriegsbeteiligter hervorgehoben und auch die Möglichkeit beiderseitig gerechter Kriege betont. Für Kriegsschuldige dagegen kennt man kein Erbarmen. Auch das Problem der Kollektivschuld klingt gelegentlich an (255—269).

Für die Auseinandersetzungen zwischen Kolonisten und Missionaren waren die ethischen Richtlinien für die Kolonialverwaltung von größter Bedeutung. Ungerechte Versklavung wurde als Verbrechen gebrandmarkt, Versklavung, die auf damals allgemein anerkannten Titeln beruhte, dagegen gebilligt. Sie wurde auch nicht durch die Bekehrung zum Christentum aufgehoben. Negerhandel zur Beschaffung der Arbeitskräfte für das spanische Kolonialreich wird trotz mancher Bedenken anerkannt. Im ganzen spielt der Zwang auch in den Theorien der Scholastiker eine größere Rolle als die Freiheit. Wirtschaftspolitisch gesehen treten die Scholastiker gegen alle Ausbeutung im Raubbau auf und setzen sich für eine uneigennütige Pflege des fremden Wirtschaftsgebietes mit dem Ziel eines friedlichen Handelsaustausches ein. „Hätte die spanische Krone in der Alten und in der Neuen Welt die wirtschaftlichen Grundsätze eines Vitoria und Molina befolgt, so wäre es wohl nicht zum Zusammenbruch gekommen“ (289).

Die Grundsätze für die Missionierung lassen sich so zusammenfassen: Die meisten Scholastiker gestatten Predigtzwang; Glaubenszwang, d. h. praktisch Taufzwang, wird verworfen; Rückfall ins Heidentum ist als Häresie zu bestrafen; Unterdrückung des heidnischen Kultes und Zerstörung der heidnischen Kultstätten gilt als gutes Werk. Gelegentlich findet man schüchterne Ansätze zu einer gewissen Akkommodation. Aber „auf den Gedanken, das Christentum als eine Erfüllung und Vollendung der heidnischen Sehnsüchte den Eingeborenen näherzubringen, ist man leider nicht gekommen“ (293). Auf die Heranbildung eines einheimischen Klerus wurde kein besonderer Nachdruck gelegt, so daß die Kirche auf Jahrhunderte hinaus den Charakter einer ausländischen Institution behielt. Höffner fragt: „Ob hier nicht die Gründe für den auch heute noch in ganz Lateinamerika herrschenden Priestermangel zu suchen sind? Und ob nicht von hier aus die Verfolgungswellen, die seit 1821 immer wieder über die Kirche Mexikos hereingebrochen sind, eine teilweise Erklärung finden können?“ (296.) Über die priesterliche Gesinnung der Mehrzahl der Missionare wissen wir nichts.

Diese kurze Inhaltsübersicht kann natürlich nur einen bescheidenen Einblick in den überreichen Inhalt des Höffnerschen Werkes geben, das in seiner sorgfältigen Gliederung und gepflegten Sprache dem aufmerksamen Leser genüßreiche Stunden schenkt. Die ungeheure Masse des Materials ist inhaltlich und sprachlich wirklich gemeistert.

## II.

Greifen wir nun auf einige der vielen Punkte zurück, die herausgehoben zu werden verdienen.

Das *Motu proprio* „*Inter cetera*“ Alexanders VI. vom 4. Mai 1493 ist keine



Schenkungsurkunde, keine Weltverschenkung, als ob sich der Papst etwa für den Herrn dieser Gebiete gehalten hätte. Es ist auch keine schiedsrichterliche Abgrenzung der spanischen und portugiesischen Interessensphären. Wahrscheinlich hat Alexander VI. weder amtlich noch außeramtlich von der Angelegenheit etwas gewußt, so daß auch von einem päpstlichen Verdienst persönlicher Art keine Rede sein kann. Die Originalurkunden im Vatikanischen Archiv tragen seine Unterschrift nicht. Es handelt sich um eine von Spanien erbetene Lehnübertragung, um ein Auftragslehen mit der Lehnspflicht, die Gebiete zu missionieren, mit der von selbst eintretenden Exkommunikation als Lehnsschutz und mit der wenigstens geplanten Abgrenzung des Lehnsbereiches. Eine Lehnabgabe wird nicht festgelegt. Der Text der Lehnurkunde erinnert an die Theorie der päpstlichen Weltherrschaft. Die Urkunde bietet so wenigstens von der sprachlichen Seite her Anknüpfungspunkte für eine theokratische Auslegung, die dann in der Folge auch nicht ausblieb (162 ff.).

Francisco de Vitoria hat hohe Verdienste um die Völkerrechtswissenschaft; die Doppelsinnigkeit des Begriffs *Jus Gentium* hat er jedoch nicht klar formuliert. Der Doppelsinn dieses Ausdrucks wird zuerst von Franz Suarez eindeutig bestimmt. Einmal versteht man darunter jenes Recht, an das sich alle Völker und die verschiedenen Nationen in ihren wechselseitigen Beziehungen halten müssen; dann aber kann auch das Recht gemeint sein, welches die einzelnen Staaten und Reiche innerhalb ihres Bereiches beobachten. Auf diese Weise empfängt auch der *Orbis*-Begriff bei Suarez einen neuen Inhalt. Er drückt nicht mehr nur die Gemeinschaft des Menschengeschlechtes aus, er gilt auch von der Gemeinschaft der Staaten der Erde (332—336).

Die Abhängigkeit des als Begründers des Völkerrechtes gefeierten Hugo Grotius von den völkerrechtlichen Gedanken der spanischen Scholastiker bis hinein in den sprachlichen Ausdruck wird immer klarer. „Es wird mit der tieferen Erforschung der spanischen Scholastiker immer deutlicher werden, daß sie die wichtigste Quelle für Hugo Grotius gewesen sind, ja, daß Grotius sogar nicht wenige seiner systembildenden Gedanken aus ihnen geschöpft hat. Der Ruhm des Grotius beruht zum großen Teil auf der Verschollenheit der spanischen Scholastiker“ (300).

An Versuchen, die Indianer insgesamt auf Grund ihres Götzendienstes und ihrer widernatürlichen Sünden, besonders ihrer Menschenopfer, in eine wahnwitzige Kollektivschuld zu verwickeln und so, wie Soto sich ausdrückt, das jüngste Gericht an ihnen vorwegzunehmen, hat es nicht gefehlt (179 f.). In dieser Schuld wollte man auch eine Rechtfertigung des Glaubenskrieges sehen. Einsichtsvolle Theologen, besonders Soto, sind der Meinung, daß der Glaube keinen Zwang verträgt und daß der Zwang schließlich nur dazu beiträgt, den Glauben verhaßt und fluchwürdig zu machen (213 f.). Wo es sich um den Glauben handelt, muß grundsätzlich jede Gewaltmaßnahme ausgeschaltet werden.

So sehr auch zu betonen ist, daß Schutzmaßnahmen für die Indianer, die wenigstens von weitem an moderne soziale Gesetzgebung erinnern, wie sie in Europa erst im 19. Jahrhundert in zähem Ringen durchgesetzt werden konnten, dem spanischen Namen alle Ehre machen, so ist doch nicht zu vergessen, daß diese Maßnahmen oft nur auf dem Papier standen. Man darf jedoch die Tatsache, daß eine eigentliche Ausrottung der Indianer nicht erfolgte, daß es keine absolute Absperrung zwischen den Rassen gab, daß die Indianer an systematische Arbeit gewöhnt wurden, mit mancherlei Einschränkung als ein Plus buchen. Auch die Commendenwirtschaft verdient vielleicht nicht die Verurteilung, der sie oft anheimfällt, wenn sie mit der tatsächlichen Lage der niederen europäischen Volksschichten in der damaligen Zeit in Vergleich gesetzt wird. Aber es bleiben der unmenschlichen Greuel genug. Der bedeutsamste Lichtpunkt in dieser wilden Entfesselung aller menschlichen Leidenschaften ist die Stellungnahme der großen scholastischen Theologen zu den kolonialethischen Problemen. Aber auch hier ist noch viel zuviel

abwägender, klügelnder Verstand am Werk. Die Palme unter den Priestergestalten dieser dunklen und großen Zeit gebührt unstreitig Bartolomé de Las Casas. Er hat nicht den theologischen Scharfsinn eines Vitoria oder Suarez besessen. Er läßt auch in seinen in heller Entrüstung hingeworfenen Berichten und Eingaben vielfach den genau zusehenden und sorgsam abwägenden Historiker vermissen. Er ist wahrscheinlich kein sehr bequemer Charakter gewesen. Aber ihm ist ein christliches Empfinden zu eigen, das Zusammenhänge tiefer geahnt und Lösungen gründlicher geschaut hat, als es dem bohrenden Verstand überhaupt möglich ist. Er ist als einer der wenigen der Versuchung zur Macht nicht erlegen, weil in ihm der Geist Christi war. Und so sind auch unter den Theologen der spanischen Goldenen Zeit die sympathischsten Soto und Salmeron, die Las Casas am nächsten standen. Es wäre verhängnisvoll für die Kirche, wenn das große Geschick dieser „Idealisten“, wie Las Casas einer war, zum Aussterben verurteilt sein sollte.

Professor Dr. Joseph Barbel, Luxemburg

## Besprechungen

### DOGMATIK

D'Arcy M. C., Das Rätsel des Übels.

Übersetzt von Elisabeth Pus et, 64 S.  
Gregorius-Verlag vorm. Fr. Pus et,  
Regensburg 1947.

Eine ansprechende Darlegung Gottes Dasein und Freiheit und die Tatsache des Übels werden als Voraussetzung hervorgehoben. In drei Sätzen wird die Antwort auf das Problem gegeben. Zunächst wird jeder Verdacht der Ungerechtigkeit und Grausamkeit von Gott weggenommen. Dann wird dargelegt, warum es angemessen ist, daß Übel vorkommen. Endlich wird hingewiesen auf die christliche Lehre vom ewigen Ziel des Menschen und vom Leiden des Sohnes Gottes. Leider wird das Verhältnis von Erst- und Zweitursache und die Verschiedenheit der Haltung Gottes zum sittlichen und physischen Übel nicht überall richtig hingestellt. Beachtlich ist, was über die Leiden der Tiere, über die Unvollendetheit der Heilsgeschichte und über die Ewigkeit der Hölle gesagt ist.

Dr. Ignaz Backes

Feckes, Karl, Natur und Übernatur.

Prolegomena zur Gestaltung eines christlichen Humanismus. 60 S. Bastion-Verlag Düsseldorf 1947.

Der Dogmatikprofessor am Priesterseminar in Bensberg hat mit der ihm eigenen Klarheit den bekannten Grundsatz hier erläutert: *Gratia supponit naturam non desinit eam seel complet et perficit*. In den zeitgemäßen Aus-

führungen wird hervorgehoben, daß der Begriff der Natur zwar etwas Geschlossenes bedeutet, daß die Natur selber aber nach oben offen ist und insofern durch die Gnade vollendet werden kann. Grundsätzlich ist für die Gnade nur die Geistigkeit, der allgemeinen menschlichen Natur vorausgesetzt, nicht irgendeine nähere Bestimmtheit, obwohl die Gnade sich mit jeder irgendwie geformten einzelnen menschlichen Natur vermählen kann. Die dem Menschen mitgeeilte Gnade ist naturunendlich. Der Vorwurf der Naturfeindlichkeit wird ernst genommen. Er beruht darauf, daß die Natur unter der Herrschaft der Gnade stehen soll und nicht mehr als menschlicher Höchstwert gelten darf. Dafür bringt der nichtgläubige Mensch kein Verstandnis auf. Dazu tritt noch die Erlösungsordnung durch das Kreuz Christi und die daraus entspringende Pflicht der Ensayung. Hier und auch sonst weist der Verfasser auf die praktische Bedeutung des dargelegten Prinzips hin: Verständnis für die Pflege der Natur; Treue zu ihr; soziale Pflichten; Standes- und Einzelseelsorge; Sünde als Unnatur. Für eine Neuaufgabe seien folgende Wünsche ausgesprochen: Ausdrücke wie „junge Kirche“ oder „reine“ Natur mögen durch bessere ersetzt werden. Die Bedeutung der ungeschaffenen Gnade mit ihrer persönlichen Bindung an die einzelnen göttlichen Personen und damit die Bedeutung der Personalität für

unsere Frage möge ausführlicher besprochen werden.

Dr. Ignaz Badkes

Vranken, Gerard, Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus. 88 S. Herder, Rom 1943.

Der durch die Einleitung erweckte Eindruck, hier schreibe ein Anfänger in der Geschichte der Theologie, wird durch das Buch bestätigt. So gut auch manche Deutungen und Erklärungen augustini-scher Texte sind, es ist dennoch die Meinung des Autors zu spürbar, die Linie der augustini-schen Theologie gehe nicht in die Richtung des späteren sich nach ihm nennenden „Systems“ der Gnadenlehre, sondern Augustinus sei nichts weniger als ein Vorläufer des späteren Kongruismus. Das im Titel verwandte Wort „Konkurs“ tritt einem im Verlaufe der Abhandlung immer wieder entgegen, steht aber in keinem Texte aus Augustinus. V. hat in seinem Eifer für den Kongruismus nicht bemerkt, daß die von ihm selber beigebrachten Stellen aus Augustinus anders sprechen: von einer Einwirkung Gottes auf den freien Willen des Menschen, von einer Vorbereitung des menschlichen Willens, von einem Bewirken des menschlichen Willens, von einem Geben des guten Willens (S. 13, 16, 20, 50, 55, 61, 62, 78). Das alles ist mehr als ein „Konkurs“. Andererseits sind die Vertreter der praedeterminatio moralis, wenn sie sich auf Augustinus berufen, nicht damit widerlegt, daß man auf die Lehre Augustins vom Vorauswissen Gottes hinweist, die er gerade dort verwertet, wo er von der Vorsehung handelt. Die starke Behauptung des Verfassers von dem Werte eines argumentum e silentio in diesem Falle, als ob Augustinus in solchen Zusammenhängen hätte alles sagen müssen, ist nicht begründet; sie paßt auch nicht zum geistigen Werdegang Augustins, der über spätere Problemstellungen schweigt, weil er sie noch nicht kennt. Augustinus steht nicht außerhalb der Geschichte des menschlichen Geistes und der Entwicklung der Theologie. V. deutet freilich die augustini-schen Behauptungen von einem Vorauswissen zukünftiger freier geschöpflicher Handlungen durch Gott um als eine Kenntnis der futuribilia,

und dementsprechend übersetzt er falsch (S. 36, 38). Auch S. 26 bringt er eine unrichtige Übersetzung. Die Polemik gegen den Pallo tiner Köster ist ganz unangebracht. Wie konnte V. es übersehen, daß Köster nur vom Begriff des Übernatürlichen (und ganz mit Recht) sagt, er sei mit Erkenntnissen einer spezifisch aristotelischen Metaphysik und Erkenntnislehre verknüpft! Die von V. angeführten Texte aus Augustinus geben Köster völlig recht. Etwas anderes ist, ob das, was man später „übernatürlich“ genannt hat, schon der Sache nach bei Augustinus sich findet. Man kann in der Arbeit Vrankes ein „specimen eruditionis“ erblicken.

Dr. Ignaz Badkes

Brinkmann, Bernhard, Christus-gemeinschaft. 63 S. 1,80 RM. Ferd. Schöningh, Paderborn 1947.

Die Einheit der Gläubigen mit und in Christus ist die Grundlage für die Wirk-, Gebets- und Opfergemeinschaft mit ihm. Die Darlegungen sind nüchtern, zuweilen abstrakt. Die Mahnungen besonders im Hinblick auf die Eucharistie und Ehe wenden sich an die Katholiken der Diaspora. Sieht nicht die Gebets- und Opfergemeinschaft vor der Wirkgemeinschaft? Durch die gültige Taufe haben auch Protestanten eine ursprüngliche Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi.

Dr. Ignaz Badkes

Barbel, Joseph, CSSR., Quellen des Heils. Die Sakramente der Katholischen Kirche. 294 S. Verlag Jungers, Remich, Luxemburg 1947.

Der Verfasser mußte durch den Krieg seine weiteren Studien, die mit seinem als Dissertation bei Fr. J. Dölger eingereichten Buche über den Logos als Angelos verheißungsvoll begonnen hatten, leider unterbrechen und wirkte in dieser Zeit als Kaplan in Ahrweiler; an unserer Zeitschrift hat er damals mitgearbeitet. Jetzt veröffentlicht er das vorliegende sehr empfehlenswerte Buch, in dem er die wissenschaftliche Höhe mit dem Weitblick des Seelsorgers fruchtbar verbindet. Große Ideen durchziehen wie geschlossene Säulenreihen das statliche Gedankengebäude: die biblische Lehre vom allgemeinen Priestertum der Getauften; die tiefe Auf-

fassung der griechischen Väter von der vergöttlichenden Einwohnung der Trinität; die alchristliche Hochschätzung der Kirche als Heilsgemeinschaft; die tiefen Gedanken des Aquinaten über die Sakramente, die als heiliges Zeichen und Kulthandlungen werkzeuglich wirksam die Gnade des Hauptes auf die Glieder Christi hinüberleiten, wobei der Spender als Werkzeug Christi dienstet; die thomistische Bestimmung des sakramentalen Charakters als Teilnahme am Priestertum Christi. Der enge Anschluß an die kirchlichen Lehrentscheidungen fußt auf ihrer genauen Kenntnis. Die klare Unterscheidung zwischen Opfervollzug des ordinierten Priesters und Opferdarbringung der zur Eucharistiefeier versammelten Gemeinde verdient festgehalten zu werden. Die große Vertrautheit mit der Liturgiegeschichte bewahrt den Verfasser vor verstiegenen, spielerischen Forderungen, bot anderseits oft Gelegenheit, auf hohe sittliche Ideale hinzuweisen. Allen diesen inneren Vorzügen entspricht die äußere Form in gepflegtem Deutsch, klarem Druck und gutem Papier. Rühmend sei hervorgehoben, wie der luxemburgische Verfasser ohne Menschenfurcht bekennt, daß er der deutschen theologischen Wissenschaft verpflichtet ist. Möge das vorzügliche Buch bald unseren Theologen und Seelsorgern zugänglich werden.

Dr. Ignaz Backes

Yves de Montcheuil, Malebranche et le Quietisme. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie SJ. de Lyon-Fourvière. No. 10. 337 S. Aubier, Paris 1946.

Der Oratorianer Malebranche ist als eigenwilliger Denker bekannt, der in der Erkenntnislehre den Ontologismus, in der Metaphysik den Occasionalismus, in der Schöpfungslehre den absoluten Optimismus und die Zugehörigkeit der Menschwerdung zur Schöpfungsordnung annahm. Leider wird er meistens nur als Philosoph gewürdigt, obwohl sein bewußter Anschluß an Augustinus und die ganze Richtung seines Denkens zumeist das Interesse der Theologie wachrufen müßten. Hier erhebt sich die Frage, wie Malebranche

zu den wichtigsten theologischen Strömungen seiner Zeit gestanden hat, zu dem Augustinismus des Jansenisten und zu dem Quietismus des Fénelon. Einer Unterfrage des Quietismus, dem Problem der selbstlosen Liebe, ist der Verfasser in jahrelanger Forschung nachgegangen. Malebranche mußte nämlich zu dieser Frage Stellung nehmen, als der Benediktiner Lamy, ein Freund Fénelons, sich zu Unrecht auf ihn berufen hatte. Malebranche konnte nicht anders als eine Liebe, die den Verzicht auf das eigene Glück, unter Umständen sogar auf die ewige Seligkeit, fordert, abzulehnen. Denn Malebranche sieht im Willen des Menschen nichts anderes als die nur von Gott, der einzigen Ursache, gewirkte Sehnsucht nach Seligkeit. Die geschaffene menschliche Freiheit ist nach ihm nur die Möglichkeit, die Betrachtung der Motive, die zum Guten antreiben, zu unterlassen. Wenn der Mensch sein eigenes Glück in geordneter Weise ersiebt, will er das, was Gott will, daß er es wolle. Der Wille zur Ordnung ist ja eine Teilnahme an der Liebe des Wohlgefallens, die Gott zu sich selber hat. Noch aus einem anderen Grunde hält Malebranche daran fest, daß die Liebe zu Gott untrennbar von dem Ja zum eigenen Heile ist. Es ist die augustiniische Auffassung von der Gnade als *delectatio*, die ein Übergewicht über die ungeordnete Lust der Begierlichkeit bringen soll. Daher birgt nach Malebranche die geistige Trockenheit des Gerechtfertigten die besondere Gefahr des Falles in die Sünde in sich. Fénelon hatte dagegen diesem Zustande eine wertvolle Heilssicherheit zugeschrieben. — Der Verfasser ist mit einer vorbildlichen Gewissenhaftigkeit den literargeschichtlichen Zusammenhängen nachgegangen. Mit großer Liebe hat er sich in die nicht immer gleiche und daher schwierige Ausdrucksweise Malebranches versenkt und sie in ihrer wahren Bedeutung erfaßt. Die Darlegungen sind breit. Ehe der Verfasser die letzte Hand daran legen konnte, starb er eines gewaltsamen Todes durch die *Gesapo*. Leider haben die Herausgeber es versäumt, ein Sachregister der wertvollen und anregenden Studie beizufügen.

Dr. Ignaz Backes



Nüschén, Alois, Selig bist du, die du geglaubt hast. 104 S. Verlag Dr. Friedr. Rintelen, Paderborn 1947.

Da in diesen 32 Maiandachten als erstes Anliegen eine tiefere Erkenntnis der Grundwahrheiten unserer heiligen Religion genannt wird, seien sie hier besprochen. Sie sind von edler Frömmigkeit erfüllt, vom Geiste der Heiligen Schrift genährt, durchweg theologisch klar und nicht ohne Tiefe, aber oft zu abstrakt und trocken dargestellt. U. a. sind Nr. 5 und 22 (Dreieinigkeit) verbesserungsbedürftig.

Dr. Ignaz Bades

Keller, Heinrich, S.J., Am Herzen der Mutter. 68 S. Regensberg'sche Buchhandlung, Münster 1947.

Dem löblichen Zweck, ein Beitrag zur Herz-Mariä-Verehrung zu sein, steht die Denk- und Sprechweise des Verfassers entgegen. Schreibt dieser doch: „In Christus ist alles göttlich, in Maria alles geschöpfllich“, Vor- und Opfermesse seien „durchwirkt vom Beten der Kirche zu Maria“. Ist anführen und anrufen dasselbe? Entspricht es wirklich „den Gesetzen einer an der Liturgie geschulten Frömmigkeit, ... in der Messe, auch nach der Wandlung, passende Marienlieder zu singen“? Wie kann Maria bei jedem hl. Meßopfer mitwirken? Können wir die Erneuerung des Kreuzesopfers nicht denken ohne eine ganz besondere Mitwirkung Marias? Dr. Ignaz Bades

Kuhaupt, Hermann, Ave Maria. Das Bild Mariens in der Heiligen Schrift. 84 S., Regensberg'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1947.

31 gute, sinnige Betrachtungen in edler Sprache und mit warmem Herzen geschrieben. Dr. Ignaz Bades

## SOZIALETHIK

Franz Xaver Arnold, Zur christlichen Lösung der sozialen Frage. Schwabenverlag, Stuttgart 1947. 166 Seiten, kart. 4,50 RM.

Das temperamentvoll geschriebene Buch, im wesentlichen ein zeitnahe Kommentar zur Enzyklika „Quadragesimo anno“, verdankt sein Entstehen der regen sozialwissenschaft-

lichen und sozialpädagogischen Vortragstätigkeit des Verfassers während des Jahres 1946. Mit aller Entschiedenheit wird dem modernen Säkularismus und Spiritualismus die christliche Weltverantwortung gegenübergestellt. Die Kultur müsse „entweltlicht“ werden; ein Zurückweichen in Kirche und Sakristei sei ein „zur Tugend umgelogener Akt der Resignation“; was uns heute not tue, sei die „Synthese zwischen dem Heiligen und dem Revolutionär“. Im Anschluß an „Quadragesimo anno“ werden sodann die Fragen: Kapitalismus, Sozialismus, Privateigentum, Kapital und Arbeit, Entproletarisierung, Lohngerechtigkeit, Sozialisierung, Neuordnung der Gesellschaft eingehend erörtert.

Dr. J. Höffner

Im Frühjahr 1946 hat Arnold die christlich-soziale Botschaft unter dem Begriff eines „personalen Sozialismus“ darzustellen versucht:

Franz Xaver Arnold, Personal Sozialismus als Forderung christlicher Sozialpädagogik. Einweiterter Vortrag vor Erziehern und Lehrern. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1947. 35 S., brosch. 1,50 RM.

Der „personale Sozialismus christlicher Tradition“ orientiert sich bei der Bestimmung des Verhältnisses von Persönlichkeit und Gemeinschaft am Schöpfungsglauben und stellt den Einseitigkeiten des Individualismus und Kollektivismus das „Prinzip der Solidarität“, der Gegenseitigkeit von Bindung und Freiheit, von Person und Gemeinschaft gegenüber. Wenngleich ein so verstandener „personaler Sozialismus“ durchaus den Grundsätzen der christlichen Soziallehre entspricht, so schlägt Arnold in seinem oben genannten neuen Werk doch mit Recht vor, die verwirrende Bezeichnung „christlicher Sozialismus“ besser zu vermeiden. Der einzige Grund, der zugunsten des Ausdrucks „christlicher Sozialismus“ spreche, könne ja nicht „irgendeine taktische Anpassung“ sein, sondern „der im Namen Sozialismus geschichtlich sich aussprechende revolutionäre Drang, von der Sozial-Lehre endlich zur sozialen Tat überzugehen“. Aber dafür bedürfe es im Grunde „nicht einer neuen Sprechweise, sondern einer gesteigerten Initiative und Ver-



antwortung“; diese aber fließe aus einem Ethos, „das nicht passender denn als christlich-sozial bezeichnet werden könne“.

Dr. J. Höffner

Hildegard Petersen, Christliche Ordnung in Staat und Gesellschaft. Nach den Enzykliken Leos XIII. und Pius' XI. ausgewählt und zusammengestellt. Verlag J. Schnell'sche Buchhandlung, Warendorf i. Westf. 1947. 140 Seiten, kart.

Um weiteren Kreisen, vor allem auch der Jugend, die sozialethischen Grundsätze der Päpste nahezubringen, hat Hildegard Petersen in sehr begrüßenswerter Weise die Kerngedanken von 15 Enzykliken Leos XIII. und 4 Enzykliken Pius' XI. in wohlüberlegten Auszügen zusammengestellt und in neun Kapiteln thematisch geordnet: Ursprung, Natur und Ziel der menschlichen Gesellschaft. — Aufgabe und Stellung der Kirche in der menschlichen Gesellschaft. — Die Rolle des Staates in der menschlichen Gesellschaft. — Kirche und Staat. — Der Christ in Kirche und Staat. — Die soziale Frage. — Das Eigentum. — Ehe und Familie. — Christliche Erziehung. An Frische und Zeitnähe hätte die Zusammenstellung noch gewonnen, wenn auch einige markante Stellen aus den Verlautbarungen Pius' XII. eingefügt worden wären. Das Büchlein wird in Arbeitsgemeinschaften und Jugendgruppen gute Dienste tun. Dr. J. Höffner

Ernst Sauer, Grundlehre des Völkerrechts. Balduin Pick Verlag, Köln 1947. 336 S., kart.

Ernst Sauer (Völkerrechtl. Institut der Kölner Universität) baut seine „Grundlehre des Völkerrechts“ klar und eindeutig auf dem richtig verstandenen Naturrecht auf, das „keine subjektive Erfindung ist, sondern das Gerüst jeder objektiven Rechtsordnung“. Hierin liegt die Eigenart und die besondere Aktualität des übersichtlich gegliederten und lebendig geschriebenen Buches. Mit Genugung kann Sauer dabei feststellen, daß die Anerkennung der naturrechtlichen Grundlage des Völkerrechts, wie sie schon längst von Kohler, Rommen, Verdross u. a. gefordert worden ist, heute „immer mehr weltweite Zustimmung“ findet. Beson-

ders begrüßt man es, daß die großen spanischen Theologen Franz von Vitoria und Franz Suarez an zahlreichen Stellen als Begründer der Völkerrechtswissenschaft anerkannt werden; ein Blick in ihr Gedankengut sei „viel wohlthuender“ als die Befassung mit dem bisherigen Rechtspositivismus.

Mit aller Entschiedenheit wendet Sauer seine Grundsätze auch auf moderne völkerrechtliche Probleme an: Es gebe ein Völkerstrafrecht, nach dem Kriegsverbrecher „unnahtsichig abgeurteilt werden müssen — freilich ohne Unterschied, ob sie den Staaten der Sieger oder der Besiegten angehören“; das Kriegsrecht, um das man sich „erstaunderweise“ seit 1920 fast nicht mehr gekümmert habe, müsse ausgebaut werden; die Uno dürfe nicht zu einer Defensivallianz erstarren, „die zur Aufrechterhaltung einer Landkarte bestimmt sei, die nicht einmal im voraus fixiert wurde“; vor allem müsse das Völkerecht („Fundamentalkonflikt der Uno“) fallen; das Genfer „Abkommen über die Behandlung der Kriegsgefangenen“ vom 27. 7. 1929 (das ausführlich kommentiert wird) müsse eingehalten werden.

Es bedarf kaum des Hinweises, daß Sauer eine „doppelte Moral“ (für die Einzelmenschen und für die Staaten) entschieden ablehnt. Hier muß man ihm gegen Alexander Rüstow (Politik und Moral, in: „Die Friedenswaage“, Jg. 47, 1947, Heft 3) recht geben, der es „für den Staatsmann sinnwidrig und selbstmörderisch“ nennt, „sich in der Gegenwart schon so zu verhalten, als ob der ersrebenswerte Endzustand bereits erreicht wäre, wie es utopischerweise die strenge Moral des Christentums von ihm verlangen würde“; das „unleugbar Sollenswidrige am Handeln nach Staatsraison“ sei nicht dieses Handeln selbst, „sondern die Situation, die solches Handeln unvermeidlich macht“; nicht gegen dieses Handeln, sondern „gegen die es erzwingende Situation“ habe sich also der sittliche Wille zu richten. Wird in dieser Auffassung die Unabhängigkeit der Sittennorm nicht preisgegeben?

Dr. J. Höffner

## VERSCHIEDENES

Brugger, Walter, S.J., Philosophisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung der Professoren des Berdmans-Kollegs in Pullach bei München und anderer herausgegeben von Walter Brugger S.J. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1947. LXII u. 532 S., geb. 20,50 RM.

Das seit 1937 vorbereitete „Philosophische Wörterbuch“ will die für die Spezialforschung unentbehrlichen philosophischen Großlexika nicht ersetzen, sondern „die großen Menschensfragen, die Probleme der modernen Philosophie und der Gegenwart“ aus der abendländisch-christlichen Tradition heraus (Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin) einem weiteren Kreise philosophisch Interessierter deuten helfen. Das Motto: „Nicht Belesenheit, sondern Geistesbildung!“ entspricht einem echten Anliegen der Stunde; tut uns doch nichts so not wie eine tiefe Besinnung auf die letzten Grundlagen des menschlichen Daseins.

Sehr zu begrüßen ist, daß in gediegenen, aus der Feder P. O. v. Nell-Breunings stammenden Artikeln auch die wichtigsten sozialethischen Probleme erörtert werden (z. B. Arbeit, Eigentum, Gemeinwohl, Gesellschaft, Individualismus, Kollektivismus, Marxismus, Solidarismus und dgl.). In einem nur 75 Seiten umfassenden „Abriss der Geschichte der Philosophie“ sind in knappen, aber treffenden Stichworten Lebenszeit, philosophische Richtung, Werke und Lehre der wichtigsten Philosophen angegeben. Daß das Werk auch drucktechnisch und lexikographisch (Begriffswortverzeichnis, Philosophenverzeichnis, gute Literaturauswahl, zahlreiche Verweisungen) vorbildlich ist, braucht kaum erwähnt zu werden. Schade, daß die Auflage, wie der Verlag mitteilt, so gering sein mußte, daß sie „fast ausschließlich an Universitäten und Studienhäuser“ ausgeliefert werden kann.

Einige kleine Wünsche für eine neue Auflage: Auf S. 515 wäre wohl — trotz der Bemerkung in der „Zureichnung“ S. IX — ein Hinweis empfehlenswert, daß die Zahlen des Registers auf die Randnummern des „Abrisses der Ge-

schichte der Philosophie“ verweisen. Auf S. 477 und 531 muß es heißen: Vitoria; auf S. 480: De Jure Belli ac Pacis. Dr. J. Häfner

H. Portmann, Der Bischof von Münster. Das Echo eines Kampfes für Gottesrecht und Menschenrecht. Münster i. W. (Verlag Aschendorff) 1947. 251 S., 5,— RM.

M. Bierbaum, Die letzte Romfahrt des Kardinals von Galen. Münster i. W. (Verlag Aschendorff) 1946. 108 S., 2,50 RM.

Als immer zahlreichere in- und ausländische Stimmen nach dem Sturz der Machthaber des Dritten Reiches die deutschen Kirchenbehörden drängen, eine lückenlose Darstellung des kirchlichen Widerstandes gegen die Nationalsozialisten zu geben, veröffentlichte als erster der heutige Münchener Weihbischof Johannes Neuhäusler, ein KZ-Häftling von Dachau, ein reich dokumentiertes Werk: Kreuz und Hakenkreuz. (1946.) In der Vorrede bezeichnet der Verfasser die Schrift als einen „Baustein zu dem großen Werk, das im Interesse der Wahrheit, Gerechtigkeit und Ehre... auf Grund reicheren Materials... erstellt werden muß“. Diesem Wunsche ist nun H. Portmann, der Geheimsekretär des verstorbenen Münsterer Bischofs, nachgekommen in seiner gediegenen Arbeit: Der Bischof von Münster. Sie möchte vor allem zeigen, was Bischofsworte und Bischofstaten in schwerer Sturmzeit vermochten. Diese Worte und Taten, die Graf von Galen schon während des Krieges im In- und Ausland weit hin berühmt machten, kommen in sieben Kapiteln zur erschöpfenden Darstellung: 1. Der Weg dreier Predigten, 2. Eine Sammlung von Briefen, 3. Begegnungen, 4. Im Lager der Kirchenfeinde, 5. Ministerien und Führerhauptquartier, 6. Sie protestieren, 7. Dichtung und Wahrheit. Wer volles Material ist als Beleg am Schlusse beigegeben.

Deshalb fand die Berufung des mutigen Kirchenfürsten ins Heilige Kardinalskollegium durch Papst Pius XII. die ungeteilte Zustimmung der ganzen freien Welt. Leider war aber die Reise nach Rom zur Entgegennahme des roten Hutes des großen Kämpfers letzte große Fahrt. Über sie berichtet in an-

schaulicher Weise mit gewohnter Meisterschaft M. Bierbaum: Die letzte Romfahrt des Kardinals von Galen.

Beide Schriften ergänzen sich vorteilhaft und zeigen uns die „kraftvollen Züge seines Antlitzes“. Von seinem Namen ging Kraft und Zuversicht in viele Herzen. Und dies alles geschah, obwohl er weder ein großer Theologe noch ein origineller Denker noch ein bedeutender Schriftsteller war. Seine Bedeutung liegt anderswo. „Sa mort apparait comme le couronnement dramatique d'une existence fertile en grands événements et en épreuves de tous genres“ (Kardinal Suhard von Paris). Es ist tief zu bedauern, daß beide Bücher im Ausland, das so oft im Kriege von London aus Auszüge aus seinen Predigten hörte, noch nicht gelesen werden können. Mandes Vorurteil gegen die katholische Kirche in Deutschland während der Nazi Herrschaft würde ausgeräumt werden im Interesse einer wahren, echten abendländischen Völkergemeinschaft. Hoffentlich findet die geplante Neuauflage den Weg ins katholische Ausland, damit der Kardinal von Münster auch in den unruhigen Nachkriegsjahren dieselbe faszinierende Wirkung auf uns ausüben kann, wie er es in sturmgepeitschter Zeit getan!

Prof. Dr. E. Donkel, Luxemburg

Josef Zörlein, Die öftere Beicht. Pastoraltheologische Gedanken zur Verwaltung des Bußsakramentes. Schwabenverlag Stuttgart 1947. 154 Seiten, brosch. 4,50 RM.

Stadtpfarrer Zörlein geht in seinem anregenden und von reicher Erfahrung zeugenden Buch von der häufig erhobenen Klage aus, „daß Öfterbeichtende nicht selten keine entsprechenden Früchte zeigen, ja sogar der Gemeinde zum Ärgernis werden“. Soll die öftere Beicht sich segensreich auswirken, so muß Gewissenhaftigkeit und Mündigkeit, ein geordnetes geistliches Leben, ein gesundes Schuldbewußtsein und ein ehrlicher Sühnewille die unabdingbare Voraussetzung sein. Lehrreich sind die Ausführungen über die rechte Selbsterkenntnis der Diagnose und Prognose durch den Beichtvater als Seelenarzt. Mit Recht warnt der Verfasser davor, „im Beichtstuhl Psychotherapie zu betrei-

ben“. Der Beichtstuhl dürfe nicht „zu einem Sprechzimmer für ärztliche Behandlung seelisch Kranker“ herabgewürdigt werden; im Beichtstuhl gehe es „um Sünde und Gnade, nicht um Gesundheit und Krankheit“. Beherzigenswert ist auch Zörleins Mahnung, den Beichtkindern zwar Vertrauen, aber keine Vertraulichkeit zu zeigen. Es werde gut sein, wenn der Priester „seinen Beichtkindern außerhalb des Beichtstuhles nicht zu nahe komme“. Unnötige Aussprachen führten „nur zu oft statt zu einer Stärkung zu einer Schwächung des geistlichen Lebens, wenn sich nicht sogar andere Dinge einschleichen“. — Im Literaturverzeichnis hätte noch Otto Schöllig (Die Verwaltung der heiligen Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten, Freiburg, Herder 1946, 3. Aufl.) erwähnt werden können.

Dr. J. Höffner

Heinrich Spaemann, Die Stadt des lebendigen Gottes. Erwägungen zu einer Theologie der Stadt. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W., 1947. 37 S., brosch. 1,20 RM.

Spaemann geht in seiner kleinen „Theologie der Stadt“ von dem Urverlangen des Menschen aus, sich eine „bleibende bergende Stätte seines Wesens“ zu errichten, also in der „Stadt“ Gemeinschaft, Einigung, Kultur und Unvergänglichkeit zu finden. In der gefallenen Menschheit entartete diese Sehnsucht zu stolzer Gottwidrigkeit. So wurde gerade die Stadt (Babel, Sodoma) zum Typus der gottwidrigen Entscheidung des Menschen, zum „Orte der Gnadenlosigkeit“, zum „Thronsiß der Fürsten dieser Welt“, während das Land mit seiner demütigen Arbeit noch „einen Hauch von der ersten Unschuld der Erde“ bewahrt hat, „da Gott den Acker in den Dienst der Buße stellte“. — Und doch hat Gott die tief im Menschenherzen ruhende Sehnsucht nach der „Stadt“ wunderbar erfüllt: im neuen Jerusalem, der Stätte vollkommener Gemeinschaft, beglückendster Einheit und ewiger Dauer. Eine stete Mahnung für den Christen, bei allem irdischen Tun die „Stadt des lebendigen Gottes“ nicht zu vergessen, zu der wir als Pilger, die hienieden nur in Zellen leben, unterwegs sind.

Dr. J. Höffner

# Eingesandte Bücher

(Besprechung vorbehalten)

- Behn, Siegfried, Der Ewige Jude. Eine Legende. Thomas-Verlag, Kempten 1947. 319 S., geb. 7,50 RM.
- Bierbaum, Max, Kardinal von Galen, Bischof von Münster. Regensburg, Münster 1947. 122 S., geb.
- Brugger, Walter, S.J., Philosophisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung der Professoren des Berdmans-Kollegs in Pullach bei München und anderer herausgegeben von Walter Brugger. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1947. 532 S., gebunden 20,50 RM.
- Coppenrath, Albert, Heilig-Abend-Feier in der Familie. Regensburg, Münster 1947. 150 RM.
- Flügel, Heinz, Mensch und Menschensohn. Vierzehn Essays. Verlag Josef Kösel, München und Kempten 1947. 204 S., geb. 6,50 RM.
- Guardini, Romano, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Hegner-Bücherei bei Josef Kösel in München. 3. Aufl. 1947. 290 S., kart. 8,50 RM.
- Sankt Hildegards Leben dem Volke erzählt. Hrsg. von der Abtei St. Hildegard, Eibingen. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1948. 87 S., kart.
- Kirnberger, Ferdinand, Laiengespräche über den Staat. Verlag Johann Wilhelm Naumann, Augsburg 1947. 131 S., kart.
- Lohmüller, Johannes, Lebensvoller biblischer Religionsunterricht für das dritte und vierte Schuljahr (Bd. II: Rensing-Lohmüller, Lebensvoller Religionsunterricht). Patmos-Verlag, Düsseldorf 1947, 4. Aufl., 198 S., kart. 6,50 RM.
- Magnin, Etienne, Mes Raisons de croire. Bloud et Gay, Paris 1947. 306 S., kart.
- Meyer, Wendelin, OFM., Die heilige Ordensregel in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben der Ordensfrau. Regensburg, Münster 1947. 63 S., geb. 2,50 RM.
- Montcheuil, Yves de, Malebranché et le Quétisme. Aubier, Paris 1947. 337 S., kart.
- Paulus und Ludger. Ein Jahrbuch aus dem Bistum Münster 1947. Regensburg, Münster 1947. 96 S., kart. 3,40 RM.
- Rosenmöller, Bernhard, Metaphysik der Seele. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1947. VIII u. 224 S., kart. 7,50 RM.
- Rüther, Josef, Briefe an Bernhard über menschliches Wesen und das Gottesbild in ihm. Regensburg, Münster 1947. 112 S., kart. 4,— RM.
- Schepers, Hermann, Bereitet den Weg. Gedanken zur praktischen Arbeit in der actio catholica. Regensburg, Münster 1947. 31 S., kart.
- Schmitt, Steph., OSB., Das Christentum, die wahre Menschheitsreligion („Wort d. Wahrheit“, Bd. 3). Beuron-Kunstverlag, Beuron (Hohenzollern) 1947. 79 S., kart. 1,50 RM.
- Sering, Paul, Jenseis des Kapitalismus. Ein Beitrag zur sozialistischen Neuorientierung. Nest-Verlag, Lauf b. Nürnberg 1947. 275 S., kart.
- Spaemann, Heinrich, Worauf es jetzt ankommt. Regensburg, Münster 1947. 32 S.
- Steffens, Hans, Ist jemand krank. Die Spendung der Krankenkommunion und der Krankenölung. Ein Textbüchlein für die Hand der Gläubigen. Johannes Volk Verlag, Aachen 1947. 23 S., brosch. 0,50 RM.
- Kampf gegen Sinai. Johannes Volk Verlag, Aachen 1947. 27 S., brosch. 0,75 RM.
- Thierfelder, Franz, Die deutschen Universitäten heute und morgen. Johannes Volk Verlag, Aachen 1947. 48 S., brosch. 1,20 RM.
- Wagner, Aug. Steph., Die Stammtafel des Menschengeschlechtes. Nach der babylonisch-biblischen Urüberlieferung dargestellt und ethnographisch gedeutet. 2. Auflage. Verlag Krückemeyer AG., Saarbrücken 1947. 26 S., brosch. 1,50 RM.
- Weinrich, Franz Johannes, Aus Sankt Elisabeths Jugendtagen. Volker-Verlag, Köln 1947. 51 S., brosch. 1,50 RM.
- Winckler, Josef, Bischof Emmanuel von Ketteler. Volker-Verlag, Köln 1947. 48 S., brosch. 1,50 RM.



Bibliothek des Kaiserlichen

V 106  
SL 53

Bibliotheca Samiraei  
10. APR. 48  
Trierensis

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

57. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

„Moralische Aufrüstung“ (MRA) / Prälat Carl Kammer . . .	65
„Credo in Newmanum“ / Niclas Theis . . . . .	74
Die Kirche im Hauptroman Gertrud von Le Forts / Johannes Thomas . . . . .	77
Josef Mainzer / Dr. Alois Thomas . . . . .	87
Das Verhalten des Beichtvaters in Fragen des 6. Gebotes / P. Dr. Bernhard Puschmann SAM . . . . .	101

### ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts / Dr. Heribert Schauf . . . . .	106
Die religiöse Not in der sächsischen Diaspora / Otto Rotstein . . . . .	110
Die „Theologengemeinschaft Trier“ in der neuen Akademischen Bonifatius-Einigung / H. Groß, J. Pöck . . . . .	113
Um das christliche Menschenbild / Dr. J. Höffner . . . . .	117

BESPRECHUNGEN . . . . .	120
-------------------------	-----

### EINGESANDTE BÜCHER

---

3./4. Heft

März/April 1948

---

PAULINUS-VERLAG-TRIER

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften (6 Doppelhefte). Preis: jährlich 15 RM. zuzügl. Zustellgebühr; Doppelheft: 3 RM.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH. Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

# „Moralische Aufrüstung“ (MRA)

## Die Oxforder Gruppenbewegung

Von Prälat<sup>†</sup> Carl Kammer, Domkapitular in Trier

I. Das Werden: Oxford verdankt seinen Weltruf seiner berühmten, im 12. Jahrh. gegründeten Universität. Zweimal ist Oxford in neuester Zeit in den Mittelpunkt des geistigen Weltinteresses getreten, zunächst in der ersten Oxfordbewegung des 19. Jahrhunderts und dann im 20. Jahrhundert durch die Oxford-Gruppenbewegung. Zwischen beiden Bewegungen besteht nur der innere Zusammenhang, daß Glieder der anglikanischen Kirchengemeinschaft eine Erneuerung ihrer Konfession und auf Grund dieser eine Welterneuerung in religiöser und moralischer Hinsicht erstrebten.

Die erste Oxfordbewegung nahm ihren äußeren Anfang mit der berühmten Predigt über die „nationale Apostasie“, die der anglikanische Dichtertheologe John Keble (1792 bis 1866) am 14. Juli 1833 in Oxford hielt. Die „Traktarianer“ behandelten die aus dieser Predigt sich ergebenden Themata und gingen auf die Kirchenväter zurück in der Annahme, die anglikanische Kirche sei ein Zweig (branch) der katholischen Kirche Christi neben der römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Kirchengemeinschaft. Keble und Pusey, die führenden Köpfe der Bewegung, taten ihren Dienst als Wegweiser, ohne den Weg zur Kirche zu finden. John Henry Newman aber ward der bedeutendste Vertreter dieser Reformbewegung und zog am 10. Oktober 1845 die logische Schlußfolgerung, indem er katholisch wurde. Leo XIII. hat den vielumkämpften hervorragenden Geistesmann zum Kardinal erhoben und damit allen Gegnern zum Trotz seine Bedeutung anerkannt\*.

In derselben Stadt Oxford begannen 1921 anglikanische Studenten, an ihrer Spitze der amerikanische lutherische Theologe Frank Buchman, geboren 4. Juni 1878 in Pennsburg, Pa, ein Werk geistiger Erneuerung, zunächst innerhalb der verschiedenen Denominationen des Anglikanismus (Hoch-, Breit- und Niederkirche) im Anschluß an die Theorien und Praktiken des Methodismus. Es bildete sich die „Oxfordgruppenbewegung“, die später auch den Namen „Moralische Aufrüstung“ (MRA-Moral-Re-Armament) annahm und unter dem Sigl MRA die Welt zu erobern sucht. Zweimal jährlich ist eine große Tagung in zwei Abteilungen auf der Insel Mackinac (USA.) und in Caux-sur-Montreux am Genfer See mit täglich zwei Meetings. Der letzte Kongreß für moralische Aufrüstung in Caux fand im Herbst 1947 in den beiden großen Hotels Mountain House (fr. Palace Hotel) und Grand Hotel mit täglich durchschnittlich 1200 Teilnehmern aus allen Gesellschaftsklassen von 50 Nationen der Welt statt. Man kannte dort keinen Unterschied

\* Vgl. den Beitrag „Credo in Newmanum“ auf S. 74 dieses Heftes.



des Ranges und der Stellung. Hohe Militärs und Vertreter aller Berufsgruppen nahmen teil. Präsident Truman und General Pershing zählen zu den Freunden der Bewegung. In Nr. 41 vom 1. November 1947 des „Rheinischen Merkur“ gibt der Herausgeber der „Deutschen Rundschau“, Rudolf Pechel, einen enthusiastischen Bericht über diese Tagung und meint zum Schluß, der Weg des MRA sei der einzige Weg zur Befriedung der Völker und der Rückkehr zu Gott. Insbesondere schildert er die herzliche Aufnahme der sonst so verpönten Deutschen in dieser Millionen von Menschen — wie er glaubt — umfassenden nichtorganisatorischen Vereinigung von Freunden des Friedens und der Wohlfahrt von Einzelmensch, Familie, Berufsgruppe, von Völkern und Nationen. In Caux gab es keinen Diener und keine Magd. Die Teilnehmer hielten selbst die beiden Häuser in Ordnung und besorgten den Tisch. Dort sah man nach Pechels Schilderung „entspannte Gesichter ohne Verkrampfung, helle, klare Augen, aus denen eine innere Heiterkeit, die nicht nach lautem Ausdruck sucht, spricht, wie sie nur Menschen haben können, die in einer höheren Hand sich für immer geborgen wissen“.

II. Das Wesen: Die Literatur über die Oxfordgruppenbewegung ist mittlerweile so angeschwollen, daß sie eine ganze Bibliothek füllen kann. Alle Mittel amerikanischer Reklame und Propaganda, Presse, Zeitschrift, Rundfunk, Propagandatrupps und Revue (The good road — Der gute Weg) suchen die Welt für die Gruppenbewegung zu erobern; denn die Gruppisten sind wirkliche Kämpfer und bilden Mannschaften (teams), die in Sport und Werbung neue Gruppisten in aller Welt suchen. Zunächst hatte man es nur auf Christen aller Bekenntnisse abgesehen, denen man versicherte, daß man keine Proselyten machen, sondern eine Art Dachgemeinschaft aller Konfessionen schaffen wolle. Je besser einer seine eigene Religion halte, ein desto besserer Gruppist werde er auch. Dann aber erklärte man, daß man auch Heiden aller Systeme, einerlei, welcher Philosophie sie anhängen, Theosophen und Steinerianer, Keyserlinge, kurz Menschen aller Weltanschauungen, aufnehme. Pechel meint zwar, man könne nicht aufgenommen und nicht entlassen werden, es handele sich gar nicht um eine Organisation mit Satzungen und Mitgliederlisten, sondern nur um eine Lebensgemeinschaft der Liebe Christi, die endlich Ernst mache mit dem Gebote des Herrn, daß alle Menschen sich untereinander lieben sollten. Gleichwohl werden die Gruppen zusammengeschlossen, es werden Hausgemeinschaften (House-parties) gegründet, kurz das MRA steht nicht nur auf dem Papier, es möchte eine Weltmacht, sozusagen eine Weltreligion ohne Dogmen und Riten, aber eine allgemeine Liebesgemeinschaft bilden.

Demgemäß hat Buchman für seine Bewegung, die nach ihm auch Buchmanismus genannt wird, eine genaue Lebensregel aufgestellt in vier sogenannten „Absolutismen“ und vier sich daraus ergebenden „Lebens-

praktiken“. Die Absolutismen lauten, alle „unter Gottes Leitung“ (under God's guidance) und voller Unterwerfung unter Gottes Plan (God's plan for the world):

1. unbedingte Ehrenhaftigkeit (absolute honesty);
2. unbedingte Reinheit (absolute purity);
3. unbedingte Selbstlosigkeit (absolute selflessness);
4. unbedingte Nächstenliebe (absolute love).

Das sind die vier großen Lebensgrundsätze (standards of life), die Buchman lehrt (he is teaching them how to live); er ist mithin Morallehrer auf Grund methodistischer Auffassung und angelsächsischer Lebensprägung.

Diese vier Grundsätze verlangen auch vier Ausführungen (Praktiken):

1. Das öffentliche Bekenntnis der Sünden, Versuchungen und religiös-moralischen Erfahrungen persönlicher und gemeinschaftlicher Art (the sharing);
2. Die Ganzhingabe an die Führung Gottes (the surrender);
3. Die Wiedergutmachung aller begangenen Fehler und ihrer schädlichen Wirkungen und Folgen (the restitution);
4. Das Lauschen auf Gottes innere Führung (the listening to God's guidance).

Um das durchzuführen, muß man sich die nötige Sammlung verschaffen (quiet time), um für sich oder in einer Hausgemeinschaft die Sünden zu erforschen und dann zu bekennen. Jeder Gruppist muß, wie schon bemerkt, ein Kämpfer (Life-changer) für seine Sache sein. Das Ziel der Bewegung ist: neue Menschen, neue Nationen, eine neue Welt. Daraus ergibt sich von selbst der Charakter einer Weltfriedensgesellschaft.

Da solche Dinge sich nur durch Begeisterung, sozusagen durch fanatische Gesamthaltung für die Idee verwirklichen lassen, wird kein Mittel verschmäht, die Menschen zu faszinieren und mitzureißen. Was einst die ebenfalls methodistische Heilsarmee mit der Bußbank, den Bläserchören und Propagandamärschen (wer denkt nicht an den Hitlerwahnsinn, der das nachmachte?) versuchte, was die Vorbilder, die Quäker, mit körperlichen Ergriffenheitszuständen und Schwärmen für das tausendjährige Reich Christi zu erreichen suchten, das setzte Buchman geschickt in die allermodernsten Propagandamethoden um. Außer den Inselzusammenkünften und der Erfassung kleiner Elitetruppen machte er sich an die Massen heran. Es ist sehr bezeichnend, daß gerade seine Person in den Vordergrund trat, ohne daß er irgendwie die Massen tyrannisierte. Aber er ist die Seele des Ganzen. Es ist auch psychologisch interessant, daß das Jahr 1939 einen Höhepunkt der Oxfordbewegung bedeutete. 1938 hatte Buchman wie ein Weltfürst die Vollendung seines 60. Lebens-

jahres in einer Art begangen, die vor ihm noch kein bloßer Sterblicher erlebt haben mag. Wie mußte es den unermüdlich für seine Idee tätigen Theologen heben, wenn er Millionen von Zuschriften begeisterter Zustimmung vor sich liegen und im Geiste schon den Augenblick gekommen sah, da er die ganze Welt einte in der einen Linie der Liebe. Wo war da noch Platz für Streit und Zank, für Krieg und Zerstörung? Zwar studierten die Chemiker und Physiker schon an der Atombombe. Aber das kümmerte Buchman wenig. Der Geist muß triumphieren!

Schon sah man das Unheil am Himmel der Völker heraufziehen. Da berief Buchman die Scharen seiner Getreuen nach Hollywood in das Amphitheater mit seinen 30 000 Plätzen zu einer Nachtveranstaltung eindrucksvollster Art. Alle Plätze waren besetzt. Auf der Bühne prangte das MRA in Riesenlettern, umgeben von den Bannern von 30 Nationen. Gewaltig kündete die Inschrift das Endziel der Gruppisten: NEUE MENSCHEN — NEUE NATIONEN — EINE NEUE WELT! Vier gewaltige Scheinwerfer sandten ihre Arme gen Himmel, die vier Absolutismen versinnbildend.

Das war der Auftakt des 19. Juli 1939. Hörte man nicht in der Ferne schon das Grollen der Gewitterwolken und das Aufblitzen der furchtbaren Flammen von Warschau und Rotterdam? Bereits am 29. Oktober 1939 trat Buchman vor das Mikrophon im Senderaum des WRUL in Boston und verkündete der staunenden Welt: „Wir sind die Erneuerer der Welt (the re-makers of the world)!“ Man muß das Eisen schmieden, solange es glüht! Buchman griff zur Feder, vielmehr er diktierte in die Maschine: „Weltphilosophie, der Weltkrise angepaßt“ — „Ein neuer Geist steigt herauf“ — „Wiederherstellung der Welt“ — „Kampf um eine neue Welt“ — „Ein neues Licht“ — „Anbrechendes Zeitalter des Fortschritts“. All diese Schriften wurden auch im Radio der staunenden Welt vorgelesen. Zeitungen und Zeitschriften, bebilderte Hefte, Flugblätter, Wurfzettel, Beilagen zu den Tageszeitungen, kurz alle Mittel moderner Papierpropaganda setzten ein und erschienen auch weiter, als die Kriegsfurie bereits die Hälfte der Welt in Asche gelegt hatte. Um so mehr suchte Buchman zu erneuern! Um so mehr rührte er seine Reklametrommel, entsandte er seine teams in alle Lande, wußte er Staatsmänner, Gelehrte, Offiziere, Kaufleute, Männer, Frauen, Kinder in seinen Bann zu ziehen. Er zeigte ihnen allen ja eine neue Welt. Die Welt aber liebt das Neue, die Sensation. War es nicht so ähnlich zur Zeit des römischen Kaisers Augustus, als alle einen Erlöser erwarteten, allerdings einen solchen, den ihre Wünsche gefärbt hatten, so daß die Gottesidee vom Retter der Welt von Tod und Sünde verblaßte? Lorbeer sollte den Retter schmücken, nicht der Zweig des Ölbaums, obschon alles sich nach Frieden sehnte.

In Moskau sucht Alexej ein Weltzentrum für die russische Orthodoxie mit politischer Anlehnung an das Reich Lenins und Stalins zu gründen.

In Genf tut sich der Oekumenische Kirchenrat der gesamten protestantischen Welt auf. In Rom hat der Nachfolger Petri sich immer als der Knder des Friedens verpflichtet gefühlt gegenüber der ganzen Welt. Haben wir also nunmehr vier Zentralen des Christentums: Rom, Moskau, Genf und Neuyork, wo Buchman wohnt? Wird Buchman vielleicht den Versuch machen, sich zum Vermittler unter den drei andern Bewerbern um die Führung der Christenheit aufstellen zu lassen? Wir wissen es heute noch nicht. Aber der Anspruch ist angemeldet. Rudolf Pechel heute noch nicht. Aber der Anspruch ist angemeldet. Rudolf Pechel sieht keinen andern Weg zum Weltfrieden als den über Frank Buchmans Werk.

III. Katholische Beurteilung: Nachdem der Buchmanismus im 27. Jahre seines Bestehens, Werbens und Wirkens steht und in Caux sich Vertreter aller Richtungen der geistigen Einstellung und der Berufsstände gefunden und friedlich verständigt haben, ist es selbstverständlich, daß der Katholik alles begrüßt, was das Reich Christi und den Weltfrieden fördert. Was gut ist, wird immer die Billigung und Anerkennung des katholischen Menschen finden. So hat auch die katholische Weltmeinung das Gute offen anerkannt, das in der Oxfordbewegung liegt und wirkt. Eine andere Frage ist es, ob der Katholik in dieser Bewegung einen Platz hat, ob er nach den klaren Grundsätzen der Kirche dort einen Platz einnehmen darf. Letzten Endes ist die Oxfordbewegung trotz aller Ablehnung Pechels eine protestantische Sekte. Wenn sie die Wahrheit rückhaltlos liebt, muß sie das auch zugeben. In England hat ein Anhänger der Branchtheorie — er ist aber Anglikaner —, der Theologe H. Chalmer Bell, ein Buch geschrieben: „Katholiken und die Gruppenbewegung“ (Catholics and the Group movement. London, Society for promoting christian knowledge 1939), worin er den Standpunkt verteidigt, der „Katholik“ (wie er ihn meint) könne unbedenklich Gruppist sein. Das stimmt nun nicht, soweit ein wirklicher Katholik, ein Kind der katholischen Kirche, in Frage kommt.

Die höchste kirchliche Stelle hat sich mit der Gruppenbewegung noch nicht eigens befaßt. Man darf aber annehmen, daß ein grundlegenden Artikel von P. Mario Barbera S.J. in der Civiltà Cattolica vom 21. Dezember 1940 wenigstens im Einverständnis mit den zuständigen römischen Oberbehörden erschienen ist. Einen größeren Auszug des Artikels veröffentlichte der Osservatore Romano in Nummer 297 vom 22. Dezember 1940. P. Barbera stellt fest, daß Frank Buchman reichlich phantastisch ist und auftritt. Ein Huldigungsbuch zum 4. Juni 1938 zeige ihn als Indianer in Pelztracht und teile auch ein Huldigungstelegramm eines Indianerstammes mit, das Buchman in den Stamm aufnimmt und ihm den Namen verleiht: „Großes Licht in der Finsternis“. Barbera weist nach, daß die allgemeine religiöse Auffassung der Buchmananhnger deistisch sei und damit die Leitung und Führung der Welt durch Gott eigentlich ablehne. Bei der angeblich dogmenlosen Richtung



des Gruppismus könne daher auch nicht auffallen, daß im Gegensatz zu dieser Grundhaltung eine mystizistische innere Führung durch Gott unter Beachtung seines Weltenplanes Grundlage der persönlichen Religiosität und Gewissenspflege sei.

Es ist interessant, daß die Witwe des großen Erfinders Thomas Edison, Mina Edison, eine begeisterte Anhängerin Buchmans, sich auf die Gottesmutter bezieht. Sie rühmt die Gruppenbewegung als eine „neue Bürgerschaft unter den Gesetzen der von Jesus Christus begründeten Menschenliebe“. Durch eine Frau sei dies große Licht der Welt geschenkt worden. Sie bemerkt dazu: „Eine Frau wurde auserkoren, dies Licht der Welt zu schenken. Sollen wir darum nicht als Frauen beglückt sein in der Aufgabe, bei der Wiederanzündung dieses Lichtes mitzuwirken, das bestimmt ist, alle Nationen zum Frieden zu führen?“ Sie behauptet fest, Buchman halte alle Zeit fest am deistischen Methodismus und am pazifistischen Deismus. Buchman selbst äußert sich 1939: „Das MRA hat das für sich, daß es sich in diesem Jahre mit der Geschwindigkeit des Lichtes in der ganzen Welt verbreitet hat. Es hat sich Freunde aus allen Kreisen, allen Nationen, allen Berufsschichten erworben. Bedenkt doch die unermesslichen Kräfte, die gesammelt wurden: Katholiken und Protestanten, Juden und Heiden. Bedenkt die zahllosen geistig Aufgerüsteten. Sie können die Friedensträger von heute und die Friedensbereiter von morgen sein. Das MRA steht allen Glaubensbekenntnissen offen und schließt niemand aus. Es ist eine Methode des Lebens (quality of life) ... Es genügt eben, seine Methode des Lebens zu gebrauchen.“

Es liegt auf der Hand, daß Buchman zunächst große Widerstände in den Reihen der Protestanten fand. Man beschimpfte vielfach den Gründer und nannte seine Stiftung eine „Heilsarmee für Millionäre“. Da aber im Protestantismus der Subjektivismus herrschend ist und viele seiner Anhänger sich nach irgend einer Leitung, einem Lehramt sehnen, fand Buchman andererseits auch wieder viel Beifall und Zulauf. Er rechnet Millionen zu seinen Anhängern, die aber nicht zu zählen sind, weil sie aus ihren Religionsgemeinschaften nicht ausscheiden.

P. Barbera weist auf die Gefahren hin, die seitens des MRA für den Glauben drohen. Als der italienische Bischof Cesare Bocccheri ein Buch herausgab mit dem Titel „Geistige Aufrüstung“ (Riarmo Spirituale), das von den Geboten Gottes, der Verehrung Mariens und der hl. Eucharistie — ohne jeden Bezug auf das MRA — handelte, betrachteten es die Gruppisten als Ausdruck ihrer Sache und druckten das Buch ohne Genehmigung des Verfassers ab. Als Pius XII. das Buch durch einen Brief des verstorbenen Kardinalstaatssekretärs Maglione belobigen ließ, druckte der Gruppismus das Lobschreiben ab und betrachtete es als eine Empfehlung des MRA. Die Überraschung Bocccheris über diese Inanspruchnahme kann man sich denken.

Sind die vier Absolutismen uns Katholiken etwas Neues? Sie sind im

5. bis 8. Gebot Gottes restlos enthalten. Die Gewissenserforschung und Stellung unter Gottes Vorsehung brauchte uns Buchman nicht erst zu lehren, abgesehen von seiner subjektiven Einstellung in dieser inneren Leitung Gottes, die eine Leitung durch das kirchliche Lehramt nicht erwähnt und sogar ausschließt. Auch die vier Praktiken sind uns nicht neu. Wer einmal Exerzitien gemacht hat, ist hinreichend damit bekannt. Dazu kommen die hl. Sakramente, von denen Buchman nichts weiß. Da ferner die Quäker überhaupt nicht getauft sind und viele andere Methodisten denselben Weg gehen, sind viele Methodisten praktisch Nichtchristen, Heiden, obschon sie sich zu den Christen zählen. Wie viele Gruppisten mögen ungetauft sein?

Das öffentliche Sündenbekenntnis war einmal in der alten Kirche in Übung neben der geheimen Beichte. Man hat es mit der Zeit fallen lassen, jedenfalls nicht ohne wichtige Gründe. Ludwig Borinski bespricht 1935 im „Hochland“ (XXXII 1. Bd., S. 189—191) die Gruppenbewegung und meint: „Öffentliches Sündenbekenntnis und intensive gegenseitige religiöse Erziehung in kleinen Gruppen ist eine alte Tradition angelsächsischer Sekten, speziell der Methodisten und der Heilsarmee. Neu ist soweit nur der veränderte soziale Schauplatz dieser Dinge. Denn während der Methodismus in den Massen des entstehenden Industrieproletariats des 18. Jahrhunderts, die Heilsarmee in dem Menschenabfall der Elendsquartiere entstand, spielt sich alles dies in der gesellschaftlichen Oberschicht ab. Daher die verschiedenen äußeren Formen. An Stelle tumultuarischer religiöser Massenversammlungen arbeitet die Oxfordgruppe bei Tee und leichtem Gebäck in den Salons des Londoner Westens. Also ein Methodismus für die besseren Leute oder auch religiöser Fünfuhrtee. Auch die plötzliche und für das ganze Leben vorhaltende „Bekehrung“, dieser allen englischen Sekten gemeinsame Zug, fehlt nicht, aber auch hier sind an die Stelle geistlicher Epilepsieanfälle proletarischer Sekten die guten Manieren getreten.“ Borinski findet in dem öffentlichen Sündenbekenntnis und in der öffentlichen Besprechung von Privatsachen (Verlobung usw.) eine Art geistigen Exhibitionismus. Man sieht, er ist auf das MRA nicht gut zu sprechen, weil es deutschem Empfinden weniger entspricht. Auch hat er wohl die Ausdehnung des Gruppismus auf die unteren Schichten noch nicht so erlebt, wie wir das heute vor uns haben. Pechel rühmt z. B. das einträchtige Zusammenarbeiten von Arbeitgebern und Arbeitnehmern in Caux, ebenso Bischof Charrière.

P. Barbera sieht im Gruppismus eine Gefahr des Indifferentismus. Sosehr Buchman auch betont: „Je bessere Katholiken ihr seid, desto bessere Gruppisten werdet ihr sein!“ — grundsätzlich werden doch alle Religionen für gleichwertig erklärt, religiöse Toleranz erwartet und oft auch praktisch durchgeführt. Da kann der Katholik nicht mehr mitmachen, sosehr er die fremde Überzeugung achtet und bürgerliche Toleranz übt.

Ferner liegt in der Weltanschauung des Gruppismus, die nun einmal vorhanden ist und die Welt erobern will, die Gefahr des **Fundamentalismus**. Wer die Glaubenslehren einteilt in fundamentale und nebensächliche, der irrt vom Wege des katholischen Glaubens ab. Was bleibt schließlich noch fundamental und was nebensächlich?

Schließlich droht von seiten des Gruppismus ein gewisser **Naturalismus**. Unter der „Führung Gottes“ versteht der Gruppist eine unkontrollierbare geheime Leitung des „Heiligen Geistes“, ohne uns jedoch zu sagen, was er unter „Heiligem Geist“ versteht, ob er überhaupt eine helfende Gnade anerkennt, ob er das Gefühl als maßgebend für die inneren Entschlüsse ansieht. Ja, wir hören nicht einmal eine genaue Umgrenzung des Begriffes „Sünde“. Der Pietismus hat seine eigene Überzeugung über Sünde und Schuld gebildet. Daher auch die unverständliche Kampagne in der Schulderklärung des deutschen Volkes. Auch der Begriff „Gott“ ist bei den Gruppisten vieldeutig.

Ohne das Gute in der Oxfordbewegung zu verkennen und mit dem aufrichtigen Wunsche, daß dieses Gute seinen Fortgang nehme bei den Menschen, die ohne die Bewegung ohne Halt wären, bleibt doch das Bedenken des katholischen Menschen, sei er Theologe, sei er Laie, daß der Gruppismus die Religion einseitig in die Moral verlegt und so in den Fehler des **Moralismus** verfällt, daß ferner die Weltleitung des Gruppismus durch Buchman in Newyork bei aller Anerkennung der Fähigkeiten und Leistungen dieses interessanten Mannes doch dem Katholiken nicht die Gewähr bietet, die ihm in Sachen des Glaubens und der Sitten das unfehlbare Lehramt der hl. Kirche kraft göttlicher Vollmacht zu bieten imstande ist. Wer wird im Besitze von lebendigen Brunnen Zisternen graben, um ein biblisches Bild zu gebrauchen?

Die „Stimmen der Zeit“ haben bereits 1934 (S. 269—272) ähnlich Stellung genommen. Da die Bischöfe als Oberhirten die Pflicht der Überwachung des Geschehens in ihren Diözesen haben, konnte es nicht ausbleiben, daß die Oberhirten sich mit der Frage beschäftigten, ob ihre Untertanen mit gutem Gewissen Gruppisten sein könnten. Eine Anzahl französischer und irischer Bischöfe haben diese Frage verneint und ihren Diözesanen den Beitritt verboten. Der selige Bischof Charles Ruch von Straßburg hat im Bulletin *Ecclésiastique du diocèse de Strasbourg* vom 1. August 1936 den Beitritt für unerlaubt erklärt.

Es liegt nahe, daß der für Caux zuständige Bischof von Lausanne-Genf-Freiburg die Vorgänge in seiner Diözese genau prüfen und zu ihnen Stellung nehmen mußte und muß. Der selige Bischof Marius Besson, Oberhirte dieser Diözese, hat in der *Semaine Catholique*, Fribourg, 12. Januar 1939, erklärt: „Obschon die Oxfordbewegung sich auf alle Christen erstrecken will, ist sie eine protestantische Bewegung und legt daher wesentlichen Dingen der Heilsnotwendigkeit kein Gewicht bei. Darum dürfen wir weder unseren Beitritt erklären noch ihren Versamm-

lungen beiwohnen.“ Der Bericht Pechels spricht von Bischöfen, die in Caux an den Sitzungen teilgenommen haben sollen. Es kann sich nicht um katholische Bischöfe handeln. Der jetzige Bischof von Lausanne-Genève-Freiburg, Monseigneur François Charrière, hat in seinem Diözesanblatt vom 25. September 1947 zu Caux und der Oxfordbewegung Stellung genommen und folgendes erklärt: „Die heutige Welt leidet schmerzlich unter den Meinungsverschiedenheiten, die die Gesellschaft national und international zerreißen. Diese Entzweiung hat ihre tiefste Quelle in der ungenügenden Ausrichtung der Geister und Herzen auf Gott hin... Die moralische Aufrüstung will nun diesen Meinungsverschiedenheiten abhelfen, indem die Menschen angeleitet werden, zuerst ihre eigenen Fehler zuzugeben, bevor sie sich über die Fehler ihrer Mitmenschen beklagen, wobei jeder sich unter Gottes Auge stellt. Diese Methode tätigt einen der wesentlichen Grundsätze der christlichen Moral. Sie hat schon ausgezeichnete Erfolge erzielt. Man sah, daß die Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die bislang durch Mißtrauen und Haß getrennt waren, sich nun zu aufbauender Arbeit versöhnten. Man sah Katholiken und Protestanten, die ehrlich nach einem Mittel suchten, ihre Anstrengungen zur Wiederherstellung der christlichen Einheit zu vereinigen.“ Man sieht, daß Bischof Charrière das Positive des MRA durchaus sieht und anerkennt. Wenn er sich nicht zu der Teilnahme von Katholiken an der Tagung von Caux äußert, so mag das daran liegen, daß die Bischöfe aus wichtigen Gründen eine solche Teilnahme unter bestimmten Voraussetzungen wohl gestatten können. Oder er mag diese Teilnahme stillschweigend geduldet haben. Daß er aber auch die Gefahren des MRA sieht, zeigt seine weitere Bemerkung: „Es ist zu befürchten, daß die Bestrebungen nach Übereinstimmung dazu führen, ein Christentum als vollkommene und sich selber genügende Methode und als Vollsinn christlicher Botschaft, ja als christliches Ideal aufzustellen, das wesentliche Fragen, wie die um den Glauben an das zentrale Geheimnis der Dreifaltigkeit und die Gottheit Christi und die von ihm gegründete Kirche und die Sakramente in den Hintergrund stellt.“ (Herder-Korrespondenz, Dez. 1947, S. 109—110.)

Bischof Charrière warnt daher auch vor einer Geringschätzung der Unterschiede der Glaubenslehren der einzelnen Konfessionen (Fundamentalismus) und vor einer Übertreibung des Schuldbekenntnisses durch Zurechnung menschlicher Untreue und menschlichen Versagens auf das Konto der Kirche. Die Wahrheit müsse über allen Auseinandersetzungen walten. Man sieht, daß der Bischof bis zur äußersten Grenze des Entgegenkommens geht, um in seiner religiös so gemischten Diözese zur Versöhnung der getrennten Christen beizutragen. Man wird sich der Einigungsbestrebungen von Lausanne (1927) und ihrer Erfolglosigkeit erinnern. Überall, wo katholische Christen in das Einigungsgespräch mit Genehmigung ihrer Bischöfe eingetreten sind, haben sie betont, daß durch menschliche Schuld die Spaltung kam, daß aber nur durch Gott den Herrn



bei gutem Willen der getrennten Christen wieder „ein Hirt und eine Herde“ werden könne.

Tröstlich ist, daß seitens der Gruppenbewegung Feindseligkeiten gegen die katholische Kirche bisher nicht festzustellen waren. Als ich seinerzeit nach dem ersten Weltkrieg in England am hellen Nachmittag in anglikanischen Kirchen immer wieder Beter fand, Menschen, die in stiller Betrachtung sich mit Gott einigten, kam mir zum Bewußtsein, wie viel wir an solchen guten Menschen durch die Kirchenspaltung verloren haben. Die Inschrift „Betrachtungskapelle“ (Chapel of consideration) begegnete mir immer wieder und flößte mir bei Beobachtung der frommen Beter große Hochachtung vor diesen Christen ein. Auf der großen Stockholmer Ansgarfeier im Stadthaus (1929) sagte der Vertreter der englischen Katholiken, ein Kanonikus von Westminster, den wenigen schwedischen Katholiken (6000 unter 6 Millionen) die schönen Worte: „Habt nur Mut und Vertrauen! Wir haben heute in England mehr Katholiken als zur Zeit der religiösen Revolution unter Heinrich VIII.“ Oxford birgt immerhin eine Hoffnung.

## „Credo in Newmanum“<sup>\*</sup>

### Der größte religiöse Genius unter den Oxfordern in seiner Bedeutung für unsere Zeit

Von Pfarrer Niclas Theis, Luxemburg

Der ehemalige Oxforder und spätere römische Kardinal Newman ist eine Weltangelegenheit und „dieser Generation ein Zeichen geworden“ (Theodor Haecker). Jones prophetische Wort, das er einmal in einer Stunde bitterer Enttäuschung und schmerzvollen Mißverständnisses ausgesprochen hatte, die Wahrheit über ihn werde erst nach seinem Tod an den Tag kommen, beginnt sich in mehr denn einer Hinsicht zu verwirklichen. Es hat fast ein Jahrhundert gedauert, bis sich die Katholiken dieses „größten Sieges seit der Reformation“ bewußt wurden und diesem bedeutendsten Konvertiten und „interessantesten religiösen Genie seit Augustinus“ den gebührenden Platz in ihrer Gemeinschaft einräumten. Je mehr Newmans Gestalt sich abhebt vom Dunkel seines Jahrhunderts und der Problematik seiner Zeitgenossen, desto überzeitlichere Formen nimmt sie an. Er tritt in der Linie, die von Augustinus über Pascal führt, ein in die Reihe der großen Christen überhaupt. Für die Neuzeit ersteht er in dem Ausmaß eines alttestamentlichen Propheten, dessen Mahn- und Warnrufe plötzlich einzuschlagen beginnen. In Deutschland bezeichnete ihn jüngst der Bonner Theologe Gottlieb Söhngen als „einen Denker, der uns anspricht, als wäre er einer aus den Unsrigen und als hätte er eigens für uns geschrieben“. Newman steht heute an führender Stelle unter den „kanonischen Christen“, an denen wir uns orientieren sollen im Dunkel der Gegenwart.

Daß er vom Anglikanismus zur römischen Kirche kam und die Church of

<sup>\*</sup> Das Motto „Credo in Newmanum“ prägte Newmans Anhänger und Verteidiger, der scharfsinnige Theologe und Konvertit William George Ward (1812 bis 1882).

England taumelnd zurückließ, ist nicht mehr das für sein Leben und Weiterleben bedeutsame und ausschlaggebende Ereignis, das man lange in diesem Schritte sah, der doch nur das Ende einer notwendigen, „mit unausweichlicher Konsequenz betriebenen Entwicklung des homo religiosus zum homo catholicus war“ (Laros). Auch nicht der römische Purpur, der ihn nach Jahren der Verkenning und Verketzerung schmücken sollte, begründet für alle kommenden Zeiten die Größe seines Namens; Newman war zu sehr der Typus und die lebendige Verkörperung des englischen Gentleman, den er einmal so klassisch definiert hatte, als daß dieses äußere Dekor den Zauber seiner Erscheinung hätte erhöhen können. Nicht einmal seine Stellung in der Literaturgeschichte und die Tatsache, daß „unter den vielen und großen Prosaisten, die der englische Genius und die englische Sprache dem christlichen Abendland geschenkt haben, es keinen gibt, der größer wäre als Newman; er kennt nur Pairs“ (Haedker), erklärt den faszinierend weiterwirkenden Einfluß seiner Werke. Für das Geistesleben weit wichtiger ist jener Newman, der zeitlebens „tête à tête avec Dieu“ gestanden hat und den Lippert einmal zu nennen wagte: den Heiligen der Zukunft. Laros hat es immer wieder betont: das Spezifische an Newman war der religiöse Mensch. So zukunftsverheißend auch sein wissenschaftliches und literarisches Schaffen war, seine Mission war eine rein religiöse und spezifisch sacerdotale: God enthroned within us at the very springs of thought and affection. — Gott als die Quelle von Denken und Fühlen.

Der Franzose Brémond hat das Verdienst, den Schwerpunkt im Leben Newmans von jenem denkwürdigen 10. Oktober 1845, wo er den Gang ins römische Lager tat, zurückverlegt zu haben auf ein anderes, weit entscheidenderes Ereignis im 15. Lebensjahr: die „erste Bekehrung“, jenes intuitive Erfassen und glutvolle Realisieren des Begriffes: „My creator and myself.“

Was er damals in einer Pascalschen Begnadungsstunde geworden, ist er immer geblieben. Von dieser Achse „Newman — Gott“ führt eine klare Linie durch sein ganzes Denken und Schaffen: Kampf dem „antidogmatischen Liberalismus, jener Irrlehre, die behauptet, daß es keine bestimmte religiöse Wahrheit gebe, daß vielmehr ein Glaubensbekenntnis so gut sei wie ein anderes“. Dieser „Neigung zum Unglauben als dem Vernünftigeren und Wahrscheinlicheren“ stellt er sich schon als junger anglikanischer Prediger in St. Mary's entgegen. Als Katholik klagt er seine „Beunruhigung vor der Perspektive auf die Zukunft und die intellektuelle Bewegung gegen die Religion“. — „Der Skeptizismus greift schauderhaft um sich.“ — „Ich habe immer eine Zeit weitverbreiteten Unglaubens erwartet. Seit 50 Jahren sehe ich die Zeiten kommen nach meinem Tode, wo nur noch die Gipfel der Berge, gleich Inseln in der Wasserwüste zu sehen sein werden. Ich spreche besonders von der protestantischen Welt.“ Und es ist ergreifend, wie er noch als Greis, im Augenblick, wo ihm, dem „Liberalen“, der römische Purpur verliehen werden soll, vor den römischen Autoritäten zurückkommt auf den Leitgedanken seines Lebens: Kampf dem Liberalismus in der Religion.

Newman sah die Grundlagen des religiösen Geisteslebens bedroht und signalisierte schon ein Jahrhundert voraus den fundamentalen Skeptizismus der Gebildeten, die „große Apostasie“, das, was wir heute nennen: „die Häresie der Moderne“.

Für ihn stellte sich das Problem „Glauben und Wissen“ konkret wie folgt: Wie können die Glaubenslehren des Christentums mit dem modernen Denken und den Ergebnissen der Wissenschaft in Einklang gebracht werden? Wie kann das Leben wieder mit dem Geist und der Kraft des Evangeliums erfüllt und zu dem Ernst und der Tiefe des Urchristentums geführt werden? Wie kommt der neue, wissende Mensch wieder zu den Toren des Mysteriums? Der Lösung dieser Fragen dienten seine Pfarrpredigten in St. Mary's the Virgin, die University Sermons, die Dubliner Vorlesungen über Theologie und Wissenschaft und als höchste Leistung

das „Prolegomenon zur Kritik der gläubigen Vernunft“ (Laros): die „Grammar of Assent“.

Newman ging neue apologetische Wege. „Ich gehe gerne meine eigenen Wege.“ Er fand sich nie zurecht in den ausgetretenen Gleisen der alten, herläufigen Schulmethoden. Als Engländer, der vom Empirismus Lockes herkam, lag ihm mehr das „konkret, geschichtlich und psychologisch Faßbare“ als die abstrakte Begrifflichkeit, der er „wie Gespenstern“ (Söhngen) aus dem Wege ging. Er steht den inneren Gluten eines Augustinus und dem Intuitionismus eines Bergson näher als den geometrischen Denkformen des Aristoteles und der Begriffswelt eines Thomas von Aquin. Oxford nannte ihn seinen „Plato“. Newman ist der Philosoph der „*raisons du coeur*“ und damit der modernste und zugkräftigste Apologet des Christentums geworden.

Eine interessante Schau der Geistes- und Begriffswelt dieses ersten modernen Katholiken gibt ein nach dem Krieg erschiedenes zweibändiges Werk des bekannten vielseitigen und schier unerschöpflichen Religionsphilosophen Otto Karrer: Kardinal Newman (Benziger 1945). Vor 25 Jahren schon beschäftigte sich Karrer mit dem religiösen Phänomen Newman und erschloß in einer adtbändigen in Verbindung mit Przywara herausgegebenen Textsammlung: „Christentum“ diesen religiösen Genius „indoors“, in seiner Innenwelt. Das neue bedeutsame Werk, das uns Newman „outdoors“, im offenen Geisteskampf, zeigt, versucht seine „Theologie der Kirche“ zusammenzustellen. Aus dem reichhaltigen, 40 Bände umfassenden unsystematischen Schrifttum Newmans, der nur „nach Gelegenheit“ schrieb, vermittelt uns Karrer in einer neuen Textsumme mit trefflichen Einführungen und Überleitungen, die aus den überallher zusammengetragenen Zeugnissen ein einheitliches Ganzes bilden, einen Gesamtblick des Glaubensdenkens und Bildungsideals dieses „theologischen Denkers von einer Ursprünglichkeit erster Größenordnung“ (Söhngen), der einmal den Gedanken geäußert hatte, ob Denken nicht Musik sei. — „I never wrote more than when I played the fiddle. — Perhaps thought is music“ (Letter to Dean Church, 10. 7. 1866).

Wir gehen aus von Newmans Zeugnis über seine „erste Bekehrung“ und folgen dann seinen „neuen“, auf innerem Erleben begründeten apologetischen Wegen bis zu ihrem genialen Höhepunkt in der „Grammar of Assent“. Der zweite Band gilt Newmans Stellungnahme zu dem Kirchenproblem der Neuzeit und seinem Erleben des katholischen Kultus. Packender ist gewiß nie die Spannung zwischen Kirche und Welt dargestellt worden als von diesem Genius. Nach einem düsteren Ausblick in die Zukunft schließt die Vision des Sehers ab mit einem siegreichen Aufblick ins himmlische Sion.

Aber es zieht zugleich ein wichtiger, spannungsgeladener und leider oft schmerzlicher Abschnitt neuzeitlicher katholischer Kirchengeschichte vorüber. Die Auffassungen dieses neuen Apologeten, der kein scholastischer Schulmann war und mit einer neuen Terminologie arbeitete, der nicht ängstliche Absperrung, sondern offene Auseinandersetzung der Katholiken mit den modernen Geistesströmungen verlangt hatte, der die Formel von der „freien Wissenschaft unter einem Dach mit der Theologie“ geprägt hatte, der dazu noch aus einem anderen Lager kam und seiner Zeit um ein Jahrhundert voraus war, wurden in Rom so kühn, allzu kühn und gefährlich empfunden. Weder der römische noch der englische Katholizismus waren auf die große Chance vorbereitet. Newman begegnete „in gewissen Kreisen einer Geistesenge, die nicht von Gott war“. Es hat jahrzehntelang eine schmerzliche Spannung gegeben zwischen Rom und Birmingham. Zur Zeit des Konzils und der Infallibilitätserklärung sah sich Newman sogar in offenen Gegensatz gestellt zu gewissen „*esprits fougueux*“, die in Rom am Werk waren.

Leo XIII. überreichte dem Vereinsamten und als „liberal“ Verdächtigten den Kardinalspurpur und erklärte damit den früheren Oxforder als Sieger in diesem

denkwürdigen Geistesringen an den Toren der Neuzeit. — „Il mio Cardinale.“ — Es war dies eine bedeutsame Tat im Pontifikat dieses ersten modernen Papstes. Damit stellte die Kirche den Kontakt wieder her zu den neuen Geistesrichtungen und modernen Kulturbestrebungen. Ein Jahrzehnt später zogen die katholischen Studenten Englands zur Universität Oxford.

Otto Karrer hat zum Zentenar Newmans einen der bedeutendsten Beiträge geliefert, der von allen Newmanfreunden wärmstens begrüßt wurde und sich würdig neben die deutsche Newman-Ausgabe von Laros stellen kann. Wer immer zu Newman will, kommt an diesem Werk nicht vorbei. An eine große, abschließende, psychologische Biographie hat sich für die Zentenarfeier niemand gewagt. Dazu hätte es wieder eines Abbé Brémond bedurft.

## Die Kirche im Hauptroman Gertrud von Le Forts

Von Dehant Johannes Thomas, Daun

### II. Der Kranz der Engel\*

„Der Kranz der Engel“ steht in einem beglückenden Milieugegensatz zum „Schweiß Tuch der Veronika“. Hier die erhabene Aura Roms, dort das herzerquickende Aroma Heidelbergs: Klassische Größe und romantische Wärme! Antike Würde und jugendliche Sehnsucht! Wie der erste Teil des breiten Romanwerkes Rom einmalig erleben läßt, so zaubert uns der zweite Teil den Duft einer echt deutschen Städtelieblichkeit in die Seele. Ob es die „schwärmerisch bewaldeten Berge“ sind, ob es „die zarte Träumerei“ des Stadtbildes oder die „meerhaft wogende und brauende Unendlichkeit“ der nahen Rheinebene ist, es dringt unvergeßlich ein ins bewegte Gemüt. Ob die „veilchenblaue“ Stadt, erbaut aus dem „innig roten Gestein“, schon einmal so herzlich in eine Dichtung eingegangen ist?

Diese ergreifende Atmosphäre lassen wir nicht unbeachtet, wenn wir uns fesseln lassen vom zentralen Thema des Romans. Es ist zuerst der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Bande herzustellen. Der Dichterjüngling Enzio hatte Rom mit zwiespältigen Gefühlen verlassen und mußte, in die Heimat zurückgekehrt, sehr bald in eine unerwartete, harte Schule. Der erste Weltkrieg nahm ihn wie Millionen anderer in Dienst. Er wurde Soldat und als Offizier schwer verwundet; noch jetzt, nach dem traurigen Kriegsende, laboriert er an den Folgen. Veronika hat nach dem Tode ihrer Angehörigen von Rom Abschied genommen und blieb auf Wunsch ihres Vormundes während des Krieges in der Schweiz, wo sie sich auf die Reifeprüfung vorbereitet und sie inzwischen bestanden hat. Eben läuft der Zug in ihrer Geburtsstadt Heidelberg, wo ihr Vormund Professor ist und sie ihr Hochschulstudium beginnen will, ein, und „König Enzio“ empfängt sie. Sie haben in den

\* Verlag Michael Beckstein München 1946. — Siehe den ersten Teil in Heft 1/2, 1948, S. 18 ff. dieser Zeitschrift.



Kriegsjahren die Verbindung aufrechterhalten und durch die seltsame, rettende Nähe Veronikas bei Enzios Verwundung vertieft und befestigt. Sie betritt den Boden des Vaterlandes bewußt zum ersten Male. „Ja, jetzt kommt Deutschland, Enzo.“ „Ja, Deutschland ist mein Schicksal geworden, Spiegelchen! Denn siehst du, im Felde kommt eben für jeden die Stunde, wo er sich fragt: für wen wirst du hier eigentlich vor die Kanonen geworfen, in den Dreck, in das Grauen, in den Tod? Und da gab es doch eben nur die eine Antwort: für Deutschland! — Verstehst du dieses Erlebnis, Spiegelchen? Es war ein ungeheures für mich!“ „Ja, Enzo, ich verstehe es, und jetzt will ich dir helfen, Deutschland zu lieben mit all seinem Leid und Elend, gerade so wie es nun eben ist.“ „Nein, das geht nicht, Spiegelchen, so wie es nun eben ist, darfst du Deutschland keineswegs lieben, sondern lieben mußt du ein ganz anderes Deutschland.“ Er weist sie in die Richtung von Speyer, der Kaiserstadt, und Worms, der Nibelungenburg, und ihre Hand „fast herrisch ergreifend“ spricht er: „Rom ist vorüber, Spiegelchen, jetzt kommt nur noch Deutschland.“

Im ersten Bande war Enzo noch seelisch im Fluß, von Widersprüchen erfüllt, noch verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten offen lassend. Jetzt ist er „fertig“, zu fertig, herrisch und entschlossen zäh. „Vor allem aber war da ein ganz anderer Ausdruck in seinem kleinen, sehr eckig gewordenen Gesichte, das wie umgeprägt erschien, so als habe man diesen, ehemals doch nur in einem geistigen Sinne kühnen Zügen eine mir ganz fremde Maske aufgedrückt.“

Veronika ist sich gleich geblieben. Daß sie katholische Christin geworden ist, weiß Enzo nicht, aber er empfindet sie im Wesen unverändert. Sie ist im Herzen ganz „eingetaucht in die überzeitliche Wirklichkeit der Kirche“, sie ist selbst Kirche, geprägt durch das „Bild des Königs“, das sie in heiliger Verantwortung in die Welt tragen will. Wir spüren die Spannung, die sich gleich im Eingang des zweiten Bandes zwischen den beiden jungen Menschen entwickelt. Sie ist voller Hingabe an das Schicksal und die Sorgen des Freundes. Wir hören von einem Briefe, den sie an Jeanette, die allein in Rom zurückgeblieben ist, geschrieben hat. Sie hat „den letzten Schatten des Bedauerns, daß sie in die sogenannte Welt hinaus mußte, überwunden gemäß dem Worte: Königsbote, tue deinen Dienst mit leuchtenden Augen!“ Als Glied der Kirche ist sie selbst Kirche, erfüllt von ihrem Geiste und Sendungsauftrag an die heimatlose Welt. Sie muß heimholen und zurückführen aus innerstem Drang. Die Welt ist ja nichts anderes als die aus der Ganzheit herausgerissene Natur, sie ist die verlorene Tochter, deren Platz im Vaterhause leer steht. Sie muß heimkehren und den lebendigen Einklang mit dem Ganzen wiederfinden. Aber wie sehr ist sie verloren gegangen, wie muß sie mit Schmerzen gesucht und gefunden werden! Veronika weiß um diese Verantwortung, ja sie ist fast überschwenglich von ihr beseelt. Jeanette weist in ihrer Antwort darauf hin: „Ich sah in jedem Wort die Hingegebenheiten Deiner

jungen unbedingten Seele wieder: Gott nehme sie in seine Obhut, Spiegelchen — es geht bei Dir nicht ohne diese Hingegebenheiten!“ Die gnadenvoll heimgeholte Seele kann nicht anders, sie muß die heimholende Liebe ausstrahlen. Da die Welt in ihrer Verlorenheit die Einheit verloren hat, ist sie aufgespalten in ein Vielerlei und kann nur durch eine Vielfalt von Hingabe, das heißt durch „Hingegebenheiten“, eingeholt werden. Das gibt Gefahren, Gefahren der Herzspaltung, der Zerrissenheit und damit des Verlorengehens. Wir stoßen auf den Kernpunkt des Romans, auf die heimholende Liebe der Kirche, die sich in den Gliedern nur verwirklichen kann durch das stellvertretende Opfer. Die Gefahren der Hingegebenheiten aber können nur überwunden werden durch ein Übermaß der Treue, welche sich vollendet in einer Art Opfertod der Nachfolge des göttlichen Bräutigams. Veronika ist von dieser Macht der Liebe, Treue und Opferbereitschaft bis ins Innerste erfüllt. Die Welt ist typisch dargestellt durch „König Enzo“. Er liebt Veronika aus dem Urgefühl der Zusammengehörigkeit, der universalen Verwandtschaft. Er bedarf ihrer, er fühlt seine Ergänzungsbedürftigkeit. Aber seine „Natur“ ist losgerissen vom „Gesamtverband“, herausgefallen aus der Vermählung mit der Übernatur. Diese Herausgefallenheit aus der Einheit, diese mehr als kosmische Einsamkeit, diese Heimatlosigkeit wird in Enzo erschütternd vergegenwärtigt. Er vertritt die Jugend, vor allem die studierende Jugend; mit seinen Freunden bereitet er sich auf das Examen vor. Sie stehen in Verbindung mit dem Vormund Veronikas, der sich und sein Haus für die „sturm- und drangvollen“ Aussprachen zur Verfügung stellt. Diese Zusammenkünfte sind explosiv geladen durch die Gegensätze von alt und jung, Tradition und Ungebundenheit, Erhaltungswille und Auflösungswut.

Enzo hat sich eingesperrt in seine eigenmächtig verbaute Welt. Er hat eine Ideenmontage vorgenommen und sich ihr „verschrieben“, nicht anders als Faust dem Mephisto. Der Nenner ist: Deutschland. Aber es ist *se i n* Deutschland. Das Vaterland der Not und des Elends darf man nicht lieben, im Gegenteil, man muß es hassen. Welches Traumbild schwebt ihm vor? Das ist etwas Dunkles, seinem Ingrimms düster Entsteigendes, es ist sein objektiviertes Empörer-Ich. Er war „der Gefangene eines großen Schmerzes und einer großen Täuschung“. Welch drohende Spannung! Enzo hat in Rom bereits erkannt, daß man mit Veronika im Innersten eins sein muß, oder es ist alles umsonst. Zwei Liebende, aber wie weltenweit sind sie voneinander entfernt! Sie gehören zusammen, streben aber bis ins Unendliche auseinander. Kirche und Welt, Hingabe und Negation, Liebe und Haß!

Enzo verändert sich immer mehr, sein Profil ist „hart und eckig“, zwischen den Brauen steht eine „ungemütliche Falte“, er gibt sich so fest und selbstsicher, als ob ihn nichts und niemand in der Welt anfechten könne, er hatte sich in „jener metaphysischen Verlassenheit“ zurechtgefunden und gewinnt in dieser neubezogenen Stellung „Kraft und Sicher-

heit“. Das Grauen vor der metaphysischen Verlassenheit, das ihn in Rom gepackt hatte, war verschwunden. Nietzsche hat diesen Zustand in der Vorrede zu „Menschliches, Allzumenschliches“ geschildert. Einst hatte auch ihn „die Einsamkeit umringt und umringelt —, immer drohender, würgender, herzzuschnürender...“, aber „von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre“ führt der Weg zur „ungeheuren, überströmenden Erkenntnis“, zur „reinen Freiheit des Geistes...“ Zu dieser „Freiheit“ ist Enzo gelangt. Das Religiöse „war für ihn nicht mehr vorhanden“. Veronika erkennt schauernd, daß „sein Unglaube offenbar viel mächtiger gewesen war als sie mit ihrem Gebet“. „Enzio kam mir plötzlich so fern und unerreichbar vor, als sei er auf einen ganz anderen Weltkörper versprengt, wo man jedem Grauen ausgesetzt, aber auch jedem Grauen gewachsen war.“ „Und nun sank auf einmal alles dahin, was ich mir von meiner eigenen Sendung in die Welt versprochen hatte.“ Sie will ihm das Kriegserlebnis bewältigen helfen, nun hatte er es bereits überwunden, „aber diese Überwindung trennte uns nur tiefer“. Es liegt zwischen ihnen „die ganze lange Ewigkeit“. Sie glaubt zuerst, die eigene Seele vor ihm retten zu müssen. Dann aber beobachtet sie, wie bei ihrem Anblick „die fremde Maske“ abfällt. Sie gehört doch noch zu ihm, denn er reagiert auf sie; also muß sie den Kampf mit ihm bestehen, so wie die Kirche bis zum Ende der Zeiten den Kampf mit der Welt bestehen muß. Der Klostergedanke tritt nach und nach zurück, das Sendungsbewußtsein behauptet und vertieft sich, um schließlich zur Verlobung mit Enzo zu führen.

Enzio hat seinen künstlerischen Beruf dem Einsatz für eine nationale Erneuerung geopfert. Die dichterische Intuition hatte ihn früher vor Kurzschlüssen bewahrt, jetzt ist er um seines fixierten Zweckes willen zu jeder Gewaltlösung bereit. Er arbeitet an einem Manuskript politischen Inhaltes, in dem der Aufstand gutgeheißen und die erneute Kampfbereitschaft herausgefordert wird. „Am meisten aber erstaunte mich die Sprache, in der diese Mitteilungen vorgetragen wurden. Sie war nüchtern und zugleich grell, eindrucksvoll, aber auch banal, mit allerlei geschmacklosen Wortbildungen durchsetzt, wie sie sich in den Zeitungen finden — kurzum, die Sprache hatte weder Glanz noch Schimmer. — Wie das Grauen vor der metaphysischen Verlassenheit, so hatte er auch seine Muse überwunden!“

Veronika fühlt „die Unüberwindlichkeit seines Unglaubens“, während ihr Verhältnis zu Christus immer inniger wird. Täglich besucht sie die heilige Messe in der Jesuitenkirche, wobei sie stets kommuniziert. „Ich sorgte mich nicht mehr wegen des religiösen Gegensatzes zwischen uns, sondern dieser religiöse Gegensatz war für mich selbst etwas Religiöses geworden, denn daß wir so tief und fraglos zueinander gehörten, ohne jeden Grund, ja entgegen allen Gründen, das bedeutete doch eben, daß es nur von Gott selbst so gefügt sein konnte.“ Der Wille Gottes bindet

sie zusammen, so wie er Kirche und Welt aneinander gebunden und Natur und Übernatur zueinander gestellt hat. Der fortwandernde Teil muß eingeholt, die Dunkelheit muß aufgelichtet werden.

Das Starke und Triumphierende bedeutet für Enzo das Liebenswerte, aber „wer liebt denn einen Besiegten?“ Der Krieg dauert für ihn an, er kann nur beendet werden in der Wiedereroberung der Macht. „Das Wort Macht klang bei ihm wie ein unterdrückter Aufschrei.“ Die junge Generation muß sich freimachen für diesen Machtkampf, „sie habe sozusagen keine Väter mehr, die Väter hätten versagt.“ Für sein Ideal setzt er alles ein und deshalb alles ab. „Solange sich der Mensch noch von einer höheren Macht abhängig weiß, setzt er nicht sein Letztes ein, um dieses aber wird es bei meinem Werke gehen. Es handelt sich um eine unerhörte Kraftentfaltung unseres Volkes . . . Hier ist unweigerlich die Grenze meiner Liebe.“ Er kennt keinen Gott über sich, deshalb verschließt er sich der Bitte seiner Braut um die katholische Trauung und Kindererziehung. „Ich hatte das Gefühl, als stieße ich zum erstenmal in seinem Innern auf die eigentliche Substanz seiner nie bezwungenen Angst vor meiner Frömmigkeit — diese Substanz war hart wie Kristall.“ Er lehnt sich gegen Christus auf. „Als ich dich vor ihm niederfallen sah, erkannte ich seine Gefährlichkeit.“

Wiederum zweifelt Veronika an ihrer Sendung. „Bedeutete das nicht den vollen Schiffbruch meiner Liebe, aber auch die gänzliche Verlorenheit und Vergeblichkeit meiner Sendung in die Welt . . . ? Denn Enzo war für mich der Inbegriff der ganzen Welt gewesen, der unerlösten, aber heißgeliebten, der ich das Heilandsbild der ewigen Liebe hatte schenken wollen!“ Enzo wird im Kampf um die „freie Liebe“, um die Vereinigung mit Veronika ohne jede Schranke und ohne Bindung nach oben kalt und gemein, er fahndet nach Mitteln, um den Strom des religiösen Lebens in der Geliebten „stillzulegen“. Er geht aufs Ganze in jeder Hinsicht. „Ich will dich für mich allein haben, ich will dich bald haben und ich werde dich haben, ganz und ungeteilt.“ „Er, der sich gänzlich auf die Macht seines Willens verließ, er besaß offenbar nicht mehr die Möglichkeit zur freien Entschließung nach seinem Willen, sondern war in der Macht seines Willens.“

Er ist in der Macht seines Willens. Ein inhaltsschweres Wort! Der Wille ist nicht mehr das Werkzeug der gewissenhaften Persönlichkeit, er ist Selbstzweck geworden. Enzos Ideale sind nur Spiegelbilder seiner Willensstrebungen. Die Willensmacht hat sich verselbständigt, ist Eigenmacht. „Er war eben nicht mehr Herr seines Willens, sondern der Wille war Herr über ihn.“ Die Selbstvermachtung eines Mittels löst von oben los und bindet nach unten. Jede Absolutsetzung relativer Kräfte endet in der Dämonie. Es beginnt zu rauchen, es schleicht das Gift. Wir Christen wissen, daß es ein persönliches Regime solcher Zersetzungs- und Katastrophenvorgänge gibt. Enzo ist längst von dieser Macht ein-



gefangen und tyrannisiert. Für seine Umgebung setzt er die Tyrannei fort. Seine Anhänger sind sub-tyrannisiert. Die Dichtung bietet ein einprägsames Beispiel: Starossow. Dieser vormalige Offizier ist Enzo hörig, ist besessen von ihm. Wir kennen diese Typen, die nicht mehr nach „oben“ gebunden sind, die aber nicht stark genug sind, in sich zur Eigenmacht zu erstarren, sondern die Opfer der „Starken“ und Eigenmächtigen sind. Millionen sind ihnen verfallen. Wir brauchen nur zu hören und zu sehen. Trauriges Geschick dieser massa damnata! „Das sind keine einzelnen, das ist nur Masse, bloßes Werkzeug.“ Ob sie in den Fabrikhallen stehen oder in den Gefängniszellen schmachten oder auf der Walstatt verbluten, es ist gleich: sie fallen. Auch Starossow wird fallen.

Das Mädchen Veronika ist im Vertrauen auf das innere Licht mitgegangen bis in diese Nacht. Sie will den Umnachteten durch eine letzte, innigste Verbindung retten, indem sie ihm das Jawort zur Ehe gibt. Sie vertraut der sakramentalen Gnade des christlichen Ehegeheimnisses. Aber jetzt muß sie erkennen, daß er nicht nur ein abständiger Christ, sondern ein Christushasser ist, der in seinem Fanatismus auf die totale Vernichtung der religiösen Existenz der Verlobten ausgeht. Sein ganzes Wesen ist dämonisiert, seitdem er in Veronika auf eine Macht gestoßen ist, die ihm mit sanfter Unbedingtheit begegnet und die Relativität seines ganzen Denkens und Strebens bloßlegt. Die geheimnisvolle Macht ist ihre Liebe, die in einer für ihn unerklärlichen Weise durch eine noch höhere Liebe gesalbt und immunisiert ist gegen alle dämonischen Infektionen. Hier ist ihm eine letzte Grenze gesetzt und eine letzte Möglichkeit eröffnet, die Möglichkeit zur conversio, zur Hin-Wendung. Gibt es einen köstlicheren und unerbittlicheren Gottesbeweis als die in der Geliebten gestaltgewordene Gottesliebe, diese suchende, umarmende, zart hinanziehende Liebe des wirklich Starken, des wahren Souveräns? Unheimlich, diese menschliche „Möglichkeit“, sich der „sanften Gewalt“ zu verschließen! Er verschließt sich und die Liebe lastet auf dem Verschluß. Jetzt zeigt es sich, worum es Enzo geht: es geht nicht um Deutschland, es geht um die Empörung, um den totalen Aufruhr. Der junge Mann ist vor die Entscheidung gestellt, ob er im Erlebnis der völkischen Niederlage die gnadenhafte Führung zur Selbstbescheidung und zum demütigen Dienst vor Gott und Volk erkennen will, oder ob er sich „erheben“ und dem Männergroll und Männerstolz um jeden Preis überlassen will mit der Parole: Non serviam. Er ist entschieden: „Ich diene nicht.“ Der Empörer aber ist längst von der Ur-Empörmacht gepackt und übermachtet. Die Dichtung zeigt ihn auf dem Höhepunkt der höllischen Ekstase. Er benutzt sogar des Mädchens Frömmigkeit als Kampfmittel, indem er ihr die furchtbare Anklage entgegenschleudert: „Ich glaube nämlich nur an die Dämonie der Frömmigkeit, die sich nicht opfern will und wenn der andere darum in die Hölle führe.“ „Er hatte das Religiöse

eingesetzt, um mich den Forderungen des Religiösen zu entreißen.“ In Enzo treibt der Teufel den Teufel aus, aber wie im Evangelium bleibt der schlimmere Teufel zurück. Aber auch in Veronika „bleibt bei der Austreibung des Religiösen eben dieses übrig“. Sie lernt eine ganz andere Dimension des Religiösen als die bisher bekannte kennen. „Es war, als ob eine bisher für unerschütterlich gehaltene Mauer ganz plötzlich lautlos in sich zusammenstürze — ich entschloß mich nicht, ich fand mich entschlossen.“ Wozu war sie entschlossen? Sie weiß es noch nicht im Konkreten, sie weiß nur, daß sie mit Enzo in die äußerste Finsternis schreiten will, daß sie ihm auch jetzt die Treue bewahren muß. Es kommt dazu die briefliche Anweisung ihres römischen Seelenführers: „Verlassen Sie ihn nicht in seiner Dunkelheit, verlassen Sie ihn unter keinen Umständen.“

Um ganz klar zu sehen, welche Folgen sie im Falle einer nur weltlichen Trauung von seiten der Kirche auf sich nehmen müsse, geht sie zur heiligen Beichte. Sie vernimmt, daß sie den Ausschluß vom Sakramentenempfang zu gewärtigen habe. Das ist furchtbar, aber sie will auch dieses Opfer auf sich nehmen, damit Gott sich der Seele des Verlobten erbarme. Sie will um der Liebe Christi willen an seiner Gottferne teilnehmen, an seiner Schuld teilnehmen, ja sie will ihre Seele dem Todfeinde Christi ausliefern. „Diese Liebe zu einem Unwürdigen ist ja gerade mein Bekenntnis zu Christus.“ Was ihr vom Heidelberger Dechanten im Beichtstuhl gesagt wird, ist von höchstem Verantwortungsbewußtsein, von warmer Hirtenliebe, von tiefer Weisheit und kirchentreuer Rechtlichkeit getragen. Offensichtlich spricht sich in seinen Worten die Dichterin selbst aus. Was hat sie angetrieben, das große Thema ihrer mächtigen Feder, das Thema der stellvertretenden Opferliebe, so auf die Spitze zu treiben, daß es geradezu unkirchliche Formen annimmt? Mit Recht hat die Kritik hier eingesetzt. Wenn wir die Dichterin verstehen wollen, müssen wir in Veronika — wie schon ausgeführt — eine Bildgestalt sehen, das Symbol der Kirche. Die Kirche läßt nie ab von der Welt, sie bleibt bis zum Ende der Zeiten und in jeder Lage die Abgesandte des Königs. Die Versinnbildlichung der Mutter Kirche in ihrer Treue und Langmut, die immer hofft und hoffen muß, solange ihre Mission in diesem Äon andauert, wird greifbar in einer konkreten Einzelmission. Die religiös dichterische Vision treibt zur Gestaltung eines Übermaßes an stellvertretender Aufopferungsbereitschaft und mystischer Christusnachfolge. Die religiöse Not der Zeit und insbesondere die Todesnot unseres Vaterlandes in der letzten Epoche, die sich noch lange auswirkt, hat das tief gläubige Künstlerherz herausgefordert, die Grenzen seelischer Selbstentäußerung und überströmenden Sühnedranges abzuwandeln. Und da wird das Herz der Heldin Veronika „krank vor Liebe“. Sie hat die Aufgabe, das Antlitz Christi vor den Menschen zu tragen, und sie will es unter Preisgabe ihres persönlichen Heiles tun. Der Dämonisierung der Welt steht gegen-

über das in Erlöserliebe krank gewordene Herz der Kirche. Insofern die Dichtung also in Veronika das Symbol der Kirche eindringlich ausprägt, der Kirche, die mit der Welt in jede Finsternis hinabsteigt und sich für die mystische Hochzeit bereithält, ist sie ein Höhepunkt der religiösen Kunst überhaupt, insofern sie aber ein Einzelschicksal mit einer konkreten christlichen Entscheidung vorträgt, will sie die Notwendigkeit eines Übermaßes an teilnehmender und stellvertretender Liebe, ohne die unser Volk nicht gerettet werden kann, bis zum Krankwerden fühlbar machen. Die Dichterin ist sich ihrer Verantwortung bewußt, deshalb sind die Worte des Dechanten so würdig und wuchtig geprägt: „Gott kann nicht die Zerstörung Ihres religiösen Menschen fordern, die mit diesem Schritt unvermeidlich eintreten würde. Bedenken Sie doch, daß es das Opfer eines Gottes war, das Sie wiederholen wollen . . . Ich glaube, jetzt die mystischen Wege, die Sie gehen, zu kennen. Aber auch wenn von Ihrer Seite keine Täuschung vorliegen sollte, so vermag die Kirche ihre Stellungnahme Ihnen gegenüber nicht zu ändern. Sie kann nicht um einer unerhörten Ausnahme willen die Ordnung, das Gesetz des Ganzen, gefährden . . . Wenn Sie auf Ihrem Vorsatz beharren, so vermag die Kirche Sie nur einer letzten Gnade zu befehlen . . . Prüfen Sie sich noch einmal auf das gewissenhafteste . . . Beten Sie . . . Beten Sie auch für mich.“

Die Dämonen unternehmen ihren letzten Sturmangriff; er erfolgt im Zusammenhang mit dem dämonisierten Gefolgsmann Starossow. Dieser ist durch die Nähe Veronikas in einen Zustand innerster Verwirrung und delirierenden Wahnes gefallen. Das Mädchen erinnert ihn an seine fromme Mutter. Er steht in einem unerträglichen Zwiespalt: auf der einen Seite die „verteufelte Gefolgstreue“, auf der anderen Seite die Erinnerung an seine in Gott beglückte Kindheit. In der letzten Begegnung mit Veronika gerät er außer sich und brüllt sie an, sie hätte kein Recht zum Anruf: „ . . . wirklich anrufen können nur solche, die auf der Linie ihrer Zeit stehen, und Sie stehen eben auf der Linie der Vergangenheit, also auf der Todeslinie . . . Ja, Sie sind im Grunde gar nicht mehr vorhanden. Oder vielmehr Sie dürfen gar nicht mehr vorhanden sein: es ist notwendig, daß Sie ausgeschaltet werden — es kann und darf in Zukunft niemand mehr gestattet sein, die Liebe anzubeten . . .“ Die Antwort des Mädchens: „Aber ich stehe ja auf der Linie Ihrer Zeit. Sehen Sie denn nicht, daß ich im Grunde schon nicht mehr vorhanden bin?“ Die neue Linie ist in Wahrheit die Todeslinie, und weil sie sich auf sie stellt, ist sie eigentlich schon tot. Das erschütternde Wortspiel wird von Starossow sofort erfaßt. „Er starrte mich verständnislos an, urplötzlich verzerrte sich sein Gesicht, wie von einem furchtbaren Schmerz überfallen. Die steil aufgegipfelte Wut seines Fanatismus stürzte gleichsam ab, sein Kinn fiel schlaff herunter, es war, als klappte sein Gesicht in zwei Hälften herunter.“ Er stottert: „Aber dann hat ja

alles, was ich sagte, keinen Wert, nein, dann hat überhaupt nichts mehr den geringsten Sinn . . . Denn aller Sinn, den es gab, hing doch eben daran, daß Sie noch da waren, daß da immer noch einer die Liebe anbetete, die — die — (sich in Jesus offenbart).“ Der Gefolgsmann hat den Standpunkt verloren, er stürzt ab. Der Kampf geht ja nicht um den vorgeblichen Wert der Vaterlandsliebe, sondern um den Aufstand der entfesselten Hölle gegen die Erlöserliebe Jesu Christi. Es überstürzen sich die katastrophalen Ereignisse.

Enzio tritt auf, und nach einer kurzen Auseinandersetzung fällt ein Schuß. Starossow nimmt sich das Leben. Da entlädt sich der Haß Enzios in den Worten: „Du hast mir diesen Menschen entfremdet, auf deine verwünschte Religiosität hat er sich bei seinem Abfall berufen. Er war das Geschöpf meines Geistes, ich wollte ihn zum Werkzeug meines Zieles machen, und er sagte, ich hätte ihn zur Masse herabgewürdigt.“ Der Haß löscht sein Antlitz aus, es zieht das unsichtbare Heer der schwarzen Engel auf, „so als hätten sie jahrhundertlang Zeit gehabt, sich zu sammeln“. Veronika aber spürt „einen kurzen, tödlichen Schmerz“ und versinkt in Nacht und Ohnmacht. Der Sieg der Dämonen scheint sich zu vollenden. Jedoch die Barmherzigkeit Gottes hat das Opfer der in Liebe krank gewordenen Seele angenommen. In der Stunde der tiefsten Schwäche des Opferlammes steht Gottes Kraft auf und wandelt des Hassenden Herz. Enzio selbst ruft den Priester zur Todkranken. Er gibt sich besiegt, und in einer nie gekannten Demut steht er vor der Genesenden, die, alle Fragen beantwortend, die erhabenen Worte spricht: „Die Liebe ist nur durch den Tod hindurchgegangen, um zu leben.“

Die Dichtung hat eine große Majestät und Schönheit, sie ist ein Heilmittel gegen die Scheinheiligkeit und Chaotik unserer Zeit. Sie steigt reinigend und beschwörend in die finstersten Schlupfwinkel moderner Verlorenheit hinab. Für uns Deutsche bedeutet sie eine Welt belehrender Weisheit und rettender Kraft. Sie weist nicht nur verurteilend und mahnend in die letzte Vergangenheit, sie ruft auch für die Zukunft alle lebendigen Christen auf, Kirche zu sein durch den Ganzeinsatz der stellvertretenden Opferliebe. Nur ein totales Christentum ist der Gegenwart gewachsen. Das „bürgerliche Christentum“ hält nicht stand, es verweht oder, wie im Falle des Professors, es verteidigt sich noch eine Zeitlang ohne die Hoffnung auf einen wirksamen Erfolg.

Noch mancher Gesichtspunkt ließe sich hervorheben. Uns geht es um das Hauptthema: Die Kirche als das Heil der Welt. Dazu aber gehören unstreitig die bisher nur beiläufig genannten kirchlichen Vertreter, der Pater Angelo in Rom und der Dechant von Heidelberg. Sie sind nicht nur zwei vorbildliche Priester, sie sind auch zwei symbolische Gestalten und deshalb für unser Thema von Bedeutung.

Pater Angelo vertritt die „Liebeskirche“, der Dechant die „Rechtskirche“. Fassen wir die Begriffe nicht zu eng! Liebeskirche ist die Kirche



als Mystikerin, als Seherin und spekulative Meisterin, Rechtskirche steht für praktische Seelsorge, für die Wahrung ihrer Rechte, für die täglichen Entscheidungen, für pastorale Klugheit und mutige, entschiedene Führung. Pater Angelo hat Veronika den Konvertitenunterricht und die Anleitung zur Hingabe des Herzens an die Erlöserliebe Christi gegeben. Er konnte dem seelenverwandten, empfind- und bildsamen Mädchen leicht den mystischen Geist der Kirche vermitteln. Seine Rezeptivität für die religiöse Zuständlichkeit der Zeit läßt ihn alle Wandlungen und Schwankungen der Christenheit erfüllen. Die Nacht seiner erkrankten Augen steht in geheimnisvoller Übereinstimmung mit der Nacht der Welt. Die leibliche Dunkelheit ermöglicht ihm eine wunderbare geistige Hellsicht, mit der er die Höhen und Tiefen der Zeit überblickt. Von seiner Schauhöhe sieht er die Mehrzahl der Menschen vom Glauben abfallen und erkennt sie als unbekehrbar, aber noch rettbar durch die Macht der stellvertretenden Opferliebe. „Die Gläubigen müssen die volle Liebesgemeinschaft mit den Ungläubigen eingehen. Sie müssen aus den eigenen frommen Sicherungen hinaus und die schwere Tragik jener mit auf sich nehmen, dann werden diese auch an ihrem Segen wieder Anteil gewinnen.“ Er sieht die Welt zur offenen Feindschaft gegen Christus und seine Kirche übergehen. Dieser Situation ist nur eine zuinnerst übernatürliche Haltung gewachsen. „Wer will den überwinden, dessen Sieg die Niederlage voraussetzt? Teilen Sie bewußt seine (Enzios) Dunkelheit, und er wird unbewußt Ihr Licht teilen, denn wenn Sie, die Sie Gott lieben, bei ihm bleiben, so bleibt eben die Liebe zu Gott bei ihm.“ „Die Katastrophe, auf die unsere Welt scheinbar zutreibt, wird ja dadurch bedingt sein, daß der Mensch sein Menschentum verleugnet, unmenschlich wird und dadurch zunächst in einem geistig-ethischem Sinne nicht mehr da ist. Zwar besteht in unserer Zeit fast überall der Irrtum, den unmenschlichen Menschen durch den Menschen überwinden zu können; er weicht aber nur dem göttlichen Menschen. Der göttliche Mensch erscheint nur im Antlitz Christi.“ Das ist die Liebeskirche. Aber sie verleugnet nicht die andere Seite, die rechtliche Seite der Kirche. Der Vertreter der Mystik bekennt sich zur Ganzheit der Kirche und reicht dem Dechant, den er aus der Zeit ihres gemeinsamen Studiums in Rom kennt, die Hand.

Der Dechant ist offensichtlich ein Priester, der irgendwo leibt und lebt. Ein herrliches Porträt! „Vor mir stand ein stattlicher Mann mit wohlgebildeten Gesichtszügen, der etwas sehr Herrscherliches, ja fast etwas von einem prächtigen Kirchenfürsten aus alten Zeiten hatte. Nur ein etwas kleinbürgerlicher Zug um den Mund hob diesen Eindruck wieder auf und ließ — widerspruchsvoll genug — gleichzeitig den eines sehr redlichen, dabei auch wohlwollendem Beamten zu.“ Der Aufbau der Besprechung über die eventuelle Mischehe ist ein Meisterstück. Zuerst ist der Priester zurechtweisend, ermahnend, dann aber verliert sich „die herrscherliche Haltung und der etwas kleinbürgerliche Zug um den

Mund — es war, als trete das Persönliche des Gesichtes zurück und mache einer großen, einfachen Objektivität Platz. Gegenüber stand mir die Kirche selber, ihre Weisheit und ihre Wahrheit.“ Nachdem der Priester die Auffassung der Kirche in der Mischehenfrage klar hingestellt und im Dialog die tieferreligiöse Gesinnung der Konvertitin erkannt hat, „prägte sich in seinem Gesicht eine äußerste Gewissenhaftigkeit aus“. „Ich merke, es ist Ihnen tatsächlich um das Religiöse zu tun.“ Er mahnt und warnt, Beispiele aus seiner reichen Erfahrung anführend. Später können wir den Dechanten bei seiner Beichtpraxis beobachten. Veronika eröffnet ihm im Beichtstuhl ihren furchtbaren Entschluß. „Er fuhr nicht heftig auf wie einst in seinem Zimmer, ohne jede Schärfe, nur mit ungeheurem Ernst sprach er auf mich ein.“ Er ist nur noch „geistliches Werkzeug“. Was er sagt, ist tief und stark, er reicht seinerseits Pater Angelo die Hand, indem er Verständnis zeigt für eine einsame, tief religiöse Entscheidung. Er versteht die liebeskranke Seele. Er verurteilt nicht, er verspricht sein Gebet und fordert auf zum Gebet, „damit Gott allein entscheide“.

Nach den furchtbaren Ereignissen erscheinen beide Kirchenvertreter bei der Genesenden, Pater Angelo brieflich, der Dechant in seiner ganzen konkreten Person als wahrer pastor animarum. Da Veronika zögert, Enzo zu empfangen, spricht er die Worte, mit denen wir abschließen wollen: „Verzeihen Sie ihm ohne Vorbehalt! Durch Verzeihung des Unverzeihlichen ist der Mensch der göttlichen Liebe am ähnlichsten. So, und nun wollen wir zusammen beten, daß Ihnen Kraft und Mut geschenkt werde. Sehen Sie dabei die zwei Engel (mit dem Kranz) über Ihrem Bette an — nur die Dämonen drohen immer — Fürchtet euch!, aber die Engel Gottes sagen — Fürchtet euch nicht!“

## Josef Mainzer

### Ein Trierer „Reformgeistlicher“ und bedeutender Musiker\*

Von Bistumsarchivar Dr. Alois Thomas

Die kirchliche Reformbewegung im Trierer Bistum unter Bischof von Hommer (1824—1836) darf man keineswegs nur negativ beurteilen. Wie immer in der Kirche, so suchten auch damals aufgeschlossene Männer neue Wege christlicher Glaubensverkündigung und praktischer Seelsorge. Wie Sailer in Süddeutschland, so wollte auch Hommer in seiner

\* Benutzte Quellen und Literatur: Bäumker, Kirchenlied = Wilhelm Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, 4 Bände (1886 1911). Bücken = Ernst Bücken, Handbuch der Musikerziehung (Potsdam 1931). Bunsen, Briefe = Briefe an Bunsen von römischen Kardinälen und Prälaten, deutschen Bischöfen und anderen Katholiken aus dem Jahre 1818 bis 1837, hrsg. von Fr. Heinrich Reusch (Leipzig 1897). Diö Archiv Dom = Diözesanarchiv Trier,

Diözese den neuen Zeiterfordernissen gerecht werden. Zum ersten Male in seiner Geschichte war durch die Angliederung an Preußen das Trierer Land von Protestanten überflutet worden und waren von ihnen die führenden Stellen der Regierung und des Bildungswesens, besonders der Schule besetzt worden. Die Gebildeten hatten die alten scholastischen Begriffe aufgegeben und sich neueren philosophischen Systemen, besonders denen Kants zugewandt. Weite Kreise huldigten dem weltanschaulichen Liberalismus. Aufgeklärter Katholizismus war im Rheinland eine Zeitlang auch in den Familien heimisch, die später zu Vorkämpfern der wiedererstarkten Kirche wurden; man denke nur an Peter Reichensperger und seine Bekannten.

Diesem Umstand suchte Hommer gerecht zu werden, indem er für seinen Klerus neue Bildungswege und modernere Seelsorgsmittel anstrebte. In sein Seminar berief er Schüler des Bonner Professors Georg Hermes, der in bester Absicht eine Annäherung der Kirchenlehre an moderne Philosopheme versucht hatte und zunächst große Erfolge zu verzeichnen hatte. Schmerzerfüllt mußte Hommer nachher allerdings erkennen, daß die von ihm berufenen Professoren teilweise nicht die Seelengröße aufbrachten, sich rückhaltlos zu unterwerfen, als nach Hermes' Tod verschiedene Lehren vom Papst verurteilt werden mußten.

Ebenso wenig Glück hatte der wohlmeinende, edle Bischof mit seinen Reformbestrebungen in der Seelsorge. Er wandte sich dabei besonders an die jüngeren Geistlichen. Aber diese kannten teilweise kein Maß. Sie suchten zu wenig Anschluß an das gute Altbewährte und verärgerten

---

Domarchiv, Katalog de Lorenzi. DiöArchiv Ref Bew = Diözesanarchiv Trier, Akten Reformbewegung unter Bischof von Hommer. Gratz, Alte Kirchen-Melodien = Sammlung vorzüglicher alter Kirchen-Melodien mit Orgelbegleitung zunächst zum Gebrauche in katholischen Elementarschulen des Regierungsbezirks Trier, hrsg. von Peter Alois Gratz (Trier o. J. [1830]). Gratz, Neue Kirchenmelodien = Sammlung neuer Kirchenmelodien mit Orgelbegleitung als Fortsetzung der Sammlung vorzüglicher alter Kirchenmelodien...; hrsg. von Peter Alois Gratz (Trier o. J. [1831]). Lichter, Kirchengesänge = Anhang von kath. Kirchengesängen nach bekannten Melodien für alle Feierlichkeiten und Andachten des ganzen Kirchenjahres, hrsg. von Philipp Lichter, Pfarrer zu Sehlen (Koblenz 1832). Mainzer, Esquisses = Josef Mainzer, Esquisses musicales et souvenirs de voyage (Paris 1838). Musical Herald = The musical Herald vom 1. Juni 1895, S. 163—166, und vom 1. Juli 1895, S. 214. Musical Times = The musical Times vom 1. Juni 1926, S. 504—506. Reißmann = August Reißmann, Handlexikon der Tonkunst (Berlin 1882). Riemann = Hugo Riemann, Musiklexikon, 2. Aufl. (Leipzig 1921). Schmidt = P. F. Schmidt, Trierisches Musikleben von 1831—1838: Trier. Landesztg. Nr. 169 vom 23. 7. 1935. Trier. Ztg. = Trierische Zeitung. Trier. Ztg., Anzeiger = Trierische Zeitung. Öffentl. Anzeiger f. d. Regierungsbezirk Trier. — Einzelnes konnte als Ergänzung der vorliegenden Arbeit im Nachlaß von Ferdinand Laven, der erst in jüngster Zeit in die Stadtbibliothek in Trier kam, gefunden werden. In diesem Nachlaß sind auch die beiden Nummern der Zeitschriften „Musical Herald“ und „Musical Times“ enthalten. Vieles Literarische über Mainzer besaß die Stadtbibliothek schon früher entweder durch dessen eigene Schenkung oder die seines Bruders. In Zukunft müßte versucht werden, die von Mainzer herausgegebenen Musikwerke zu sammeln.

dadurch die älteren Seelsorgsgeistlichen. Ja, als sie merkten, daß ihr Bischof mild und gütig sich um einen Ausgleich mühte und sie in ihrem Streben zu mäßigen beabsichtigte, wollten sie ihn durch unerlaubte Mittel in ihrer Richtung weitertreiben und gründeten sogar heimlich einen Reformverein.

Zum größten Schaden für die Bewegung war der Umstand, daß sich gleich zu Anfang den Reformgeistlichen solche zugesellten, denen echter priesterlicher Geist fehlte, und daß einzelne in ihren Reihen Aufnahme gefunden hatten, die vom wahren priesterlichen Wandel abgewichen waren und in der Reformbewegung eine Sanktionierung ihres Handelns suchten. Zu diesen Geistlichen gehörte Josef Mainzer<sup>1</sup>, der nie einen richtigen Priesterberuf gehabt oder ihn doch schon früh verloren hatte. Dabei besaß er wohl manche edlen menschlichen Eigenschaften. Seine Stärke war seine musikalische Begabung. Bei seinem Auftreten in der Öffentlichkeit hielt er sich allerdings nicht fern von ausgesprochenen Effekthaschereien. Jedoch wenn er nicht Priester geworden wäre, weil er eben keinen Beruf hatte, oder wenn er, falls er ihn doch hatte, dem Priesterideal treu geblieben wäre, dann stände sein Bild reiner und bewundernswürdiger in der Geschichte.

### 1. Jugend- und Lehrjahre

Geboren war er als Sohn des Metzgers Josef Mainzer und der Anna Margareta Klotten am 21. Oktober 1801 in Trier-St. Laurentius. Nach einer späteren Aussage von ihm begann er bereits mit sieben Jahren zu musizieren und mit zehn Jahren seine Mitschüler um sich zu sammeln und Chöre mit ihnen zu singen. Er besuchte die Dommusikschule und lernte mehrere Musikinstrumente spielen. Nach Abschluß seiner Gymnasialstudien entschloß er sich, Bergbauingenieur zu werden. Darum ging er zunächst nach Saarbrücken und praktizierte als einfacher Bergmann in der Kohlengrube. Er sang mit seinen Mitarbeitern Lieder, die er teilweise selbst komponierte. Doch ein Brustleiden nötigte ihn, diese Arbeit aufzugeben und nach Trier zurückzukehren. Dort überredeten ihn seine Angehörigen, den Priesterberuf zu ergreifen und in das Priesterseminar in Trier einzutreten. Nach Abschluß der theologischen Studien wurde er am 24. August 1827 von Bischof von Hommer zum Priester geweiht. Dieser veranlaßte ihn auch, weil er sich für seelsorgliche Arbeiten wenig eignete, seine musikalischen Anlagen weiter auszubilden, um sie später in den Dienst der Kirche stellen zu können.

In einem Brief an Bunsen (15. 2. 1829) sagt Hommer: Er „macht keinen Anspruch auf Gelehrsamkeit, sondern er ist ein Liebhaber der

<sup>1</sup> Über Mainzer vgl. Reißmann 253; Riemann; Musical Herald 1895, S. 163 bis 166 und 214; Musical Times 1926, S. 504—506.



Musik; zwar selbst kein Meister auf irgendeinem Instrument, aber schon ziemlich gewandt darin, andere in der Musik, vorzüglich in der Vokalmusik zu leiten; worin er, da er noch hier war, in den Schulen sehr gute Dienste geleistet und die Liebe zum Gesang dahier angefeuert hat. Da er für den Altar, für die Kanzel und für die Katheder nicht geschaffen ist, so habe ich ihn selbst ermuntert und zum Teil unterstützt, um auf Reisen sich in der Methode sowohl als in der Komposition zu perfektionieren, damit er einmal hier den Kirchengesang leiten und heben möge<sup>2</sup>.“

Er reiste bald nach der Priesterweihe, im November 1827, nach Darmstadt und studierte zunächst beim Hoforganisten Rinck, der selbst wieder Schüler Johann Christian Kittels († 1809 in Erfurt) war. Dieser war der letzte Schüler von Johann Sebastian Bach. Dann begab er sich nach München, Salzburg, Tirol, in die Klöster an der Donau, nach Melk, Seitenstetten, Kremsmünster und schließlich nach Wien. Seine Eindrücke legte er in den später von ihm in Paris geschriebenen „Musikalischen Skizzen und Reiseerinnerungen“ nieder<sup>3</sup>. In feuilletonistischem Plauderton und einfachem Französisch erzählt er von seinen Erlebnissen und seinen Erfahrungen über Volksgesang, Kirchenmusik und allgemeine Musikpflege. Er berichtet von Begegnungen mit großen Künstlern und ihren Angehörigen und von den Erinnerungen, die an den besuchten Orten von diesen Persönlichkeiten noch fortlebten. Zum Schluß fügt er ein Kapitel über die Musik und Poesie der Juden an. In späteren Fortsetzungen des Buches wollte er von den großen Musikschulen in Rom und Neapel berichten. Ferner beabsichtigte er darzulegen, welche Rolle die Musik im Leben, in den Sitten, in der Poesie und in der Geschichte der Völker spielt. Dies wollte er besonders zeigen bei der Volksmusik in Polen, in der Ukraine, in Skandinavien, Tirol, Steiermark und Italien. Eine Fortsetzung ist aber nicht mehr erschienen.

Genaue Zeitangaben gibt er in den Skizzen nicht. Nur aus zufälligen Bemerkungen kann man sie errechnen. Zweimal gibt er das Jahr 1827 an. Und in diesen Fällen handelt es sich um das Jahr 1828, da er erst nach der Priesterweihe 1827 seine Reise antrat und von Darmstadt aus 1828 nach München und Wien kam. In München traf er am Tage vor Fronleichnam, also am 4. Juni 1828 ein. Sein stärkstes Erlebnis war die Begegnung mit der Witwe Mozarts und ein Besuch mit ihr bei einem jüdischen Arzt, der mit seiner Familie eine sehr gepflegte Mozartsche Musik spielte. Die Kirchenmusik in München sagte ihm nicht zu. Sie

<sup>2</sup> Bunsen, Briefe S. 176.

<sup>3</sup> Mainzer, Esquisses. — Ein Exemplar dieses Buches befindet sich in der Stadtbibliothek Trier. Auf dem Deckel steht der Vermerk: Bibl. publ. civ. Trev. Ex dono Autoris. 1839. Auch andere Bücher von ihm tragen den gleichen Vermerk. Auf einem steht die eigenhändige Widmung: Der Bibliothek meiner Vaterstadt gewidmet vom Verfasser. Die meisten scheinen das Mißgeschick gehabt zu haben, in Trier nicht gelesen worden zu sein. Seine musikalischen Skizzen sind broschiert und waren noch nicht aufgeschnitten.

war ihm zu dramatisch und laut, mehr noch in den Kloster- als in den Pfarrkirchen. Eine Ausnahme machte nur die Hofkapelle.

In Salzburg, wo er am 15. August 1828 ankam, studierte er mit Fleiß und Begeisterung die Werke des Michael Haydn († 10. 8. 1806) und freute sich über den Besuch bei der Schwester Mozarts, die ihm zum Abschied die Skizze der ersten Sonate ihres Bruders schenkte.

Aufschlußreich zum Verständnis seiner eigenen Lebensauffassung scheint seine Unterhaltung und Freundschaft mit einem Kapuzinerpater in Salzburg zu sein. Er schildert ihn als einen großen Musikfreund, der aber unglücklich in seinem Beruf war und wehmütig auf jene schönen Kreaturen blickte, die so viel Reiz über unser Leben ausgössen und ohne die kein Glück möglich sei. Soll es nicht ein Widerhall seiner eigenen Seele sein, in der damals schon das priesterliche Leben mit der Freude an Welt und Musik im Widerstreit standen, weil er entweder keinen richtigen Priesterberuf gehabt oder ihn bereits weitgehend verloren hatte?<sup>4</sup> Darum ist es auch zu verstehen, daß er sich als Geistlicher beim Gang durch Salzburg schämte, neben diesem zu gehen, weil er die Tracht eines Kapuziners, Kutte und Sandalen, trug<sup>5</sup>.

Sehr lobend spricht er sich über den Volksgesang in Tirol aus. Auch aus den großen Abteien Melk, Maria Tafern, Heiligkreuz, Seitenstetten, St. Florian und Kremsmünster weiß er manches über gute Musiktradition zu berichten. In Wien freute er sich, wie er seinem Bischof schrieb, „eines Aufenthaltes wegen der Bekanntschaft mit vielen Musikfreunden“. Während allerdings dort das Musikleben noch in den Jahren 1826 und 1827 eine Blütezeit erlebt hatte, war es 1828 schon zurückgegangen. Die Kirchenmusik bot nach seiner Schilderung ein ähnliches Bild wie München. Man höre nur Messen mit Orchester. Die Musiker, die von einer Kirche zur anderen liefen, stimmten während der vorhergehenden Predigt hörbar ihre Instrumente oder präludierten. Nachher führten sie Messen auf, wobei man an das Epigramm erinnert werde: „Stimmt die Saiten in cithera / Und machet sanfte Musica / Mit Pauken und Trompeten.“ Vielfach sei das Spiel des Organisten so, daß sich die Bemerkung einer Wienerin bewahrheite: „O, er spielte so, daß man Lust zum Tanzen hatte.“ Dabei trage der Klingelbeutel bei seinem Spaziergang durch die Reihen der Gläubigen ein sonderliches Zwischenspiel in die Aufführung. Angetan und begeistert dagegen war er von der Musik in der jüdischen Synagoge. Sie könne, so meinte er, ein zweites Mal Vorbild für die christlichen Kirchen werden.

Am 2. Februar 1829 verließ er Wien, um in Rom „auch die päpstliche Kapelle und die italienische Manier zu hören und zu studieren“<sup>6</sup>. Hommer

<sup>4</sup> Mainzer, Esquisses, S. 52, 65, 68.

<sup>5</sup> Mainzer, Esquisses, S. 53.

<sup>6</sup> Bunsen, Briefe, S. 177.

<sup>7</sup> Bunsen, Briefe, S. 177.

teilte Bunsen mit, daß er zu Ende des Monats dort eintreffen wolle. Er empfahl ihn seiner „geneigten Protektion“. In Rom komponierte Mainzer im A-capella-Stil eine große Messe, die Anlaß dazu gab, daß er vom Papst mit Auszeichnung empfangen wurde. Ferner gründete er Chöre, übte mit ihnen und sang in der Öffentlichkeit. In jeder Stadt, sagte er viele Jahre später in einer Rede in Cork, „habe ich, sobald ich ankam, Chöre gegründet, weil das Lehren und auch die Musik mir zur Leidenschaft geworden waren. In Rom versammelte ich alle deutschen, schwedischen, dänischen und ungarischen Künstler in Klassen. In den Ruinen des Kolosseums der Ewigen Stadt erhoben wir unsere Stimmen und sangen gemeinsam in den stillen Nachtstunden die größten Kompositionen der größten Meister der Kunst“. In Rom wurde er auch Ehrenmitglied der Philharmonischen Akademie.

Von Rom aus ging er noch kurze Zeit nach Neapel, wo er mit dem berühmten Tonkünstler Nicolo Antonio Zingarelli, dem Kapellmeister an der Peterskirche in Rom und Direktor des Reale Collegio di Musica in Neapel, zusammenkam.

## 2. Dompsalterist und Gesanglehrer in Trier

Von Neapel kehrte er über die Riviera nach Trier zurück. Dort wurde er am 19. September 1829 vom Bischof von Hommer zum Dompsalteristen ernannt. Er präsentierte die Ernennungsurkunde zunächst dem Domdechanten Castello, der sie nach Aussage Mainzers nicht annahm<sup>a</sup>. Darauf legte er sie am 12. Oktober dem Domkapitel selbst vor. Dieses beschloß am 15. Oktober in einer Sitzung, an der Castello nicht teilnahm, daß er sich am kommenden Sonntag, dem 18. Oktober, post Sextam mit Talar, Chorrock und Birett in<sup>b</sup> dem Kapitular-Sitzungssaal einzufinden habe, um in seine Stelle eingeführt zu werden<sup>c</sup>.

Der Choral scheint ihm aber weniger gelegen zu haben als der Volksgesang. Sein Bischof war darum mit ihm nicht zufrieden. Er schrieb am 30. Januar 1830 an Bunsen: „Ich traue eben wohl dem Herrn Mainzer nicht ganz, indem wie ich sehe, er es ganz auf Kompositionen angelegt hat und den Choralgesang, den ich ihm auf seinen Reisen vorzüglich zu studieren anempfohlen hatte, nicht zum Hauptzweck der Kirchenmusik zu machen scheint. Welches Glück seine Kompositionen haben werden, muß der Erfolg lehren. Indessen hat er eine Singschule eröffnet, die fleißig besucht wird, und mit diesen seinen Zöglingen, etwa 60 an der Zahl, hat er zu Anfang dieses Jahres ein Konzert gegeben, beinahe ohne alle Begleitung und sozusagen einzig in Chören bestehend, welches vielen Beifall erhalten hat. Zu bedauern ist, daß, sowie jeder Komponist seine eigenen Ideen hat, also auch gewöhnlich damit ein gewisser kleiner Eigensinn

<sup>a</sup> DiöArchiv Dom, Fasc. 38.

<sup>b</sup> DiöArchiv Dom, Kapitelsprotokolle Nr. 5, § 55.

verbunden ist, welcher sich nicht leicht Bemerkungen gefallen läßt, die mit jenen nicht ganz übereinstimmen. Jedoch halte ich es für die hiesige Stadt schon für einen Gewinn, daß durch Herrn Mainzer die Vokalmusik unter den jungen Leuten belebt wird<sup>10</sup>.“

Trotzdem wünschte Hommer, daß Mainzer den Theologen des Priesterseminars Choralunterricht gebe. Am 14. Februar 1830 teilte der Prokurator des Priesterseminars, Dompropst Auer, dem Regens mit, der Bischof dränge darauf, daß die Seminaristen auch im Choral gründlich unterrichtet und geübt würden. Er bitte deshalb, Josef Mainzer als Gesanglehrer anzustellen, was denn auch am 20. April geschah. Bald darauf wurde er auch Gesanglehrer am Lehrerseminar in St. Matthias. So ist es auch zu verstehen, daß er bald Verbindung hatte mit einem Schullehrer-Gesangverein des Stadtkreises Trier (erwähnt 1831).

Die Unterweisung im Gesangunterricht und die Errichtung von Singschulen blieb seitdem seine liebste Beschäftigung. Bereits 1831 gab er eine praktische Anweisung zum Gesang verbunden mit einer Allgemeinen Musiklehre heraus. Er widmete sie seinem Bischof und dankte ihm dafür, daß er ihm die Gelegenheit verschafft habe, sich durch eine mehrjährige Reise im Reiche der Musik auszubilden und ihr seine ganze Aufmerksamkeit zu schenken. Für freundliche Mithilfe dankte er im Vorwort dem Pfarrer Josef Inglen in Bertrich, der, wie er, ein geborener Trierer, Musikliebhaber und Anhänger der Reformbewegung war. Die Singschule wurde, wie man aus einem später in Paris veröffentlichten Buch ersehen kann, in vielen Volksschulen eingeführt und durfte von diesen auf Kosten der Gemeinde angeschafft werden.

Behilflich dazu war ihm zweifelsohne Schulrat Gratz, mit dem er nach Aussage von Hommer „in freundschaftlichem Verhältnis und in fast täglichem Verkehr stand“, und der ebenfalls ein „Freund der Musik“ und Hauptwortführer der Reformgeistlichen war. Als dieser eine Sammlung von alten Kirchenliedern zum Gebrauche in den Volksschulen<sup>11</sup> herausgab, wies er in seiner Einleitung (Trier, den 30. Oktober 1830) auf eine weitere Sammlung neuerer Kirchenlieder hin, die „unter Mitwirkung des um den Gesang in der Stadt Trier so verdienten Abbé Mainzer“ folgen sollte. Sie erschien im nächsten Jahr und enthielt 42 Kirchenlieder mit Orgelbegleitung<sup>12</sup>. Da die Texte jedoch meistens protestantischer Herkunft waren, erregte sie Anstoß und war der Anlaß dafür, daß Dewora und Lichter eine andere umfangreiche Sammlung alter katholischer Lieder herausgaben<sup>13</sup>. Mit Gratz beteiligte sich Mainzer auch an sonstigen musikalischen Veranstaltungen. So ging er mit ihm nach Hetzerath

<sup>10</sup> Bunsen, Briefe, S. 179.

<sup>11</sup> Gratz, Alte Kirchen-Melodien.

<sup>12</sup> Gratz, Neue Kirchenmelodien. — Bäumker IV 171, Nr. 461.

<sup>13</sup> Lichter, Kirchengesänge. — Bäumker IV 171, Nr. 468.



zum Musikfest des Lehrergesangsvereins, den der Pfarrer Johann Baptist Schmitz auf Anregung von Gratz gegründet hatte<sup>14</sup>.

Letzterem, dem „eifrigen Beförderer des Volksschulwesens, dem großen Freunde und Kenner der Tonkunst“ widmete er auch zusammen mit Philipp Laven die von beiden herausgegebenen Kinderduette<sup>15</sup>.

### 3. Teilnahme an der „Reformbewegung“, Abfall vom Priestertum

Mainzer nahm regen Anteil an den Bestrebungen der Trierer Reformgeistlichen. Mit seinem Freund J. A. J. Hansen, dem Führer der Bewegung, besprach er den Plan zur Gründung eines Vereins der Reformer und ließ in seiner Wohnung den später versandten Aufruf schreiben. Er nahm an den Besprechungen in Echternach am 12. Juli 1831 und in Detzem im August 1831 teil. Er sollte auch bei den vorgesehenen Zusammenkünften in Barbeln<sup>16</sup> und Bertrich<sup>17</sup> zugegen sein.

Er veranlaßte sogar Hansen zu einer unwahren Behauptung und zu einem Einschüchterungsversuch gegenüber dem Bischof. Er forderte ihn nämlich auf, in seinem Brief an den Bischof (11. Sept. 1831), diesem zu sagen, daß zwei für ihre Reformgedanken sprechende Schreiben des Erzbischofs von Köln an Bischof von Hommer und von diesem an den Erzbischof in guten Händen seien<sup>18</sup>. Beim Verhör vor dem Bischof am 22. September 1831 gab er selbst zu, daß er ein Schreiben des Erzbischofs an Hommer nicht gesehen habe<sup>19</sup>. Später mußte er sich noch einem weiteren Verhör vor einer Kommission unter dem Vorsitz des Generalvikars Günther unterwerfen, die die gesamten Vorgänge der Reformbewegung untersuchte, und wozu Hommer Fragen vorbereitet hatte, die kein günstiges Licht auf Mainzers theologische Kenntnisse und sein priesterliches Leben werfen. Es heißt dort: „Wie können Sie sich herausnehmen, über Reformen zu sprechen, da Sie doch selbst gestehen müssen, daß Sie in den theologischen Kenntnissen noch weit zurück sind? Wie können Sie es, da die heilige Messe das erste ist, was würdig und anständig vollbracht werden soll, da Sie auch nach mehreren Ermahnungen doch noch so geschwind Messe lesen, daß das Publikum sich daran ärgert? Müssen Sie nicht selbst erkennen, daß durch die Anschließung an den Verein, welche gleichsam eine Absonderung von der übrigen Geistlichkeit ist, Sie sich das Vertrauen des Publikums entzogen haben, was Ihnen doch bei Ihrer Gesanglehre so nötig ist? Wissen Sie, daß schon die Rede davon war, Sie im Dom nicht mehr zu dulden? Wie können Sie bei einem solchen Benehmen sich mit Grund eine weitere Beförderung versprechen?

<sup>14</sup> Trierisches Schulblatt 2 (1850) 340.

<sup>15</sup> Von Laven gedichtet, von Mainzer in Musik gesetzt.

<sup>16</sup> DiöArchiv, RefBew Bl. 26.

<sup>17</sup> DiöArchiv, RefBew Bl. 50.

<sup>18</sup> DiöArchiv, RefBew Bl. 103b. — Näheres darüber in einer späteren Arbeit.

<sup>19</sup> DiöArchiv, RefBew Bl. 102.

Gehen Sie und werden Sie klüger<sup>20</sup>.“ Auch Dompropst Auer, der den abschließenden Bericht über das Verhör der Reformer verfaßte, verurteilte bei ihm, daß „sein Benehmen um so anmaßender erscheine, als er, ohne alle Erfahrung in der Seelsorge sich in Dinge einmische, die er nicht verstehe<sup>21</sup>. Und der Generalvikar Günther erteilt ihm in einem Schreiben u. a. eine besondere Rüge dafür, daß er sich herausgenommen habe, über Dinge zu sprechen, wovon er, ohne alle Erfahrung in der Seelsorge, weder den Grund noch die Folgen kenne<sup>22</sup>.

Schließlich schrieb Hommer an den Oberpräsidenten von Pestel in Koblenz: „Mainzer hat kaum hinlängliche Wissenschaft, um Priester zu sein und ist für die Seelsorge nie zu gebrauchen. Aber er ist ein guter Musicus, der Deutschland und Italien durchreist hat, sich mit Kompositionen abgibt und daher mit Schulrat Gratz, der auch ein Compositeur ist, in sehr guter Freundschaft steht.“ Auf Schulrat Gratz, der nach Ansicht von Hommer die Trierer Reformer „suggerierte“, setzte Mainzer die Hoffnung, daß ihre Pläne durch Schullehrer durchgesetzt würden, wenn man sie durch Geistliche nicht verwirklichen könne<sup>23</sup>.

Einstweilen blieben aber die Trierer Hauptanführer der „Reformbewegung“, Peter Alois Gratz, J. A. J. Hansen und auch Mainzer noch in ihren Ämtern in der Stadt, zum großen Leidwesen mancher Geistlichen und Laien. Erst im November 1831 fand Hommer die Möglichkeit, Hansen nach Lisdorf zu versetzen. Zur selben Zeit war Mainzer ganz und gar in Trier unmöglich geworden. Es liefen allerlei Gespräche über ihn um. Darum veröffentlichte er folgende Erklärung: „Das Gerede, daß ich aus dem geistlichen Stande treten und in die protestantische Kirche übergehen wolle, erkläre ich hiermit öffentlich als Verleumdung und Lüge. Ich würde es, was mich selbst anbetrifft, unter meiner Würde halten, dieser Nachrede auch nur die entfernteste Aufmerksamkeit zu widmen, würde dieselbe nicht mit so viel Fleiß genährt und absichtlich verbreitet, um durch die mir unterschobene Handlungsweise das Streben desjenigen Teils der trierischen Geistlichkeit, die eine Disziplinarreform wünschen und wozu auch ich mich offen und ohne Scheu bekenne, zu verdächtigen.

Bisher ist es mein Entschluß, geistlich und katholisch zu bleiben. Nur meine eigene künftige Handlungsweise kann mich, falls ich die Unwahrheit sage, widerlegen. — Josef Mainzer, Domsalterist<sup>24</sup>.“

Diese merkwürdige Auslassung in einer Zeitung konnte unmöglich vom Bischof gebilligt werden. Für ihn war er als Lehrer seines heranwachsenden Klerus untragbar. Er schrieb darum am 6. Oktober an den Regens des Priesterseminars: „Die Erklärung, welche der Geistliche

<sup>20</sup> DiöArchiv, RefBew Bl. 97.

<sup>21</sup> DiöArchiv, RefBew Bl. 105h.

<sup>22</sup> DiöArchiv, RefBew Bl. 107.

<sup>23</sup> DiöArchiv, RefBew Bl. 108.

<sup>24</sup> Trier. Ztg., Anzeiger vom 17. 6. 1832, S. 64.

Mainzer in dem öffentlichen Anzeiger vom 17. Juni l. J. gegeben hat, hat vielen Anstoß gefunden und ist überhaupt von der Art, daß ich Bedenken tragen muß, ihm zu näherem Umgang mit den Seminaristen Veranlassung zu geben. — Eurer Hochwürden wollen darum denselben wissen lassen, daß ich ihm den Unterricht in der Gesanglehre nicht mehr anvertrauen könne. Sie werden mir zu diesem Ende ein anderes taugliches Subjekt in Vorschlag bringen<sup>26</sup>.“

Einige Monate später war er in Trier vollkommen unmöglich geworden, weil er mit Anhängern der polnischen Revolution, die im Westen viel Verständnis fand, sympathisierte und sich wohl auch aktiv beteiligte. Am 15. Dezember 1832 fand bei ihm eine polizeiliche Haussuchung statt, weil er im Verdacht stand, mit dem flüchtigen Bürgermeister Franz in Lebach die Schrift „An Deutschlands Volk“ verbreitet zu haben. Die Regierung in Trier forderte am 24. Dezember 1832 den Bischof auf, Mainzer seines Postens als Dompsalterist zu entheben. Hommer antwortete, daß er davon Kenntnis genommen habe, auf welche Abwege der Geistliche Mainzer hinneige, wenn er nicht schon völlig auf dem Irrwege befangen sei, „auf dem die Liebe zum Staat und der Kirche als minderwertige Gegenstände der Anhänglichkeit erscheine“. Er stimme dem zu, daß Mainzer an der Domkirche nicht mehr verbleiben könne. Dieser sei ihm aber schon zuvorgekommen und habe am 23. Dezember um seine Entlassung nachgesucht und diese auch erhalten. Da er im nächsten Monat Januar nach Paris reisen wolle, werde er — vielleicht zum letzten Mal — die Gelegenheit haben und wahrnehmen, ein ernstes väterliches Wort der Ermahnung an ihn zu richten<sup>27</sup>.

Es war zu spät. Seine „eigene künftige Handlungsweise“, auf die er in seiner öffentlichen Erklärung hingewiesen hatte, machte das Gerede wahr. Er verließ den geistlichen Stand und die katholische Kirche. Später heiratete er sogar. Er legte sein Amt am Dom nieder und verließ seine Heimat.

Sein Entlassungsgesuch vom Amt des Dompsalteristen hatte Mainzer an das Domkapitel gerichtet. Er erhielt von ihm am 28. Dezember die Antwort, er bedürfe keiner förmlichen Entlassung, die in dem Gesuch enthaltene Erklärung, er wolle die Stelle als Dompsalterist aufgeben, genüge ihnen, um sein Verhältnis zum Chor der Domkirche zu lösen<sup>28</sup>.

#### 4. Als Gesanglehrer im Ausland

Mainzer ging zuerst nach Brüssel. Dort wurde im Jahre 1833 seine Oper „Triomphe de la Pologne“ aufgeführt. Außerdem schrieb er den musikalischen Teil in der Zeitschrift „L'Artiste“. Ende 1834 begab er

<sup>26</sup> DiöArchiv, Priesterseminar Nr. 111.

<sup>28</sup> DiöArchiv, Dompsalteristen.

<sup>27</sup> DiöArchiv Dom, Kapitelsprotokolle Nr. 6 § 230.

sich nach Paris, wo damals der bedeutendste französische Musikpädagoge des frühen 19. Jahrhunderts, Guillaume Louis Bocquillon, genannt Wilhelm, wirkte, ein großer Förderer der Volksmusik und der Begründer des Männergesangwesens in Frankreich<sup>28</sup>. Ihm schloß er sich zunächst an und betätigte sich in ähnlichem Sinn als Gesanglehrer und schrieb Artikel in den Zeitschriften „Gazette musicale“ und „National“. 1835 begann er mit der Gründung von Singschulen, so im Mai 1836 für Arbeiter in den Vororten St. Antonius und St. Jakob und im Dezember 1836 für Handwerker. Er führte mit ihnen öffentlich Chöre und Oratorien auf<sup>29</sup>. Zugleich suchte er durch Lehrbücher die Freude an Lied und Gesang ins Volk zu tragen. Im gleichen Jahre (1836) gab er ein Buch über die Methode des Gesangs für Kinder heraus. In ihm warb er in der Einleitung für die Hochschätzung des Gesanges, wie sie in Deutschland herrsche, wo durch die Einführung des Gesangsunterrichts in den Schulen als Pflichtfach viel zur Gesangesfreude des gesamten Volkes beigetragen worden sei<sup>30</sup>. Kurz darauf ließ er dem Buche ein Abecedarium für Gesang folgen, in dem in der Form von Frage und Antwort die Anfangsgründe des Gesangs, die ersten Regeln des Notenlesens und entsprechende Übungen enthalten sind; ferner eine Einführung in den Gesang und eine praktische Klavierschule.

Für die Fortgeschrittenen schrieb er eine allgemeine Gesangsmethode, die dem Gebrauch in Kollegien, Normal- und Militärschulen und Arbeiterkursen dienen sollte. Und damit den Musikschülern eine zweckentsprechende Auswahl an Liedern und Chören zur Verfügung stände, begann er im gleichen Jahre mit der Herausgabe von Liedersammlungen mit und ohne Klavierbegleitung, von denen die ersten in größeren, die letzten in kleineren Lieferungen erschienen.

Als Abschluß des Abecedariums, der Methode für Kinder und der Gesangsmethode für Fortgeschrittene veröffentlichte er 1839 ein zusammenfassendes Musiklehrbuch. Außerdem schrieb er einige kleine musikhistorische Arbeiten. So hatte er 1838 das erste Bändchen der bereits erwähnten „Musikalischen Skizzen“ herausgegeben. Eine Fortsetzung folgte allerdings nicht. Ebenso erging es dem im gleichen Jahre erschienenen Bändchen einer „Musikchronik von Paris“, in der er fortlaufend Lebensbilder von Künstlern entwerfen wollte. Es behandelt den bekannten französischen Komponisten Hector Berlioz, der am 8. März 1869 als Bibliothekar am Konservatorium in Paris gestorben ist.

<sup>28</sup> Vgl. Bücken.

<sup>29</sup> Er selbst schrieb darüber später in „The London and Westminster Review“, Juli 1837, St. 76.“ Ferner berichtete darüber ein Korrespondent im „Athenaeum“, Dez. 2, 1837. — Vgl. auch „The National Singing Circular“, 1. Heft (wohl Januar 1842) S. 2 und 3. — Vgl. auch den Bericht in Trier. Ztg. 215/16, 1836.

<sup>30</sup> Unter dem Einfluß von Bocquillon war allerdings auch in Paris 1818 der Gesangsunterricht an allen Pariser Schulen eingeführt und 1835 zum Pflichtfach gemacht worden. Bücken S. 37.



Schließlich schrieb er auch eine Oper „La Jacquerie“, die am 10. Okt. 1840 im Theater de la Renaissance in Paris aufgeführt wurde. Sie behandelt den Aufstand, den die leibeigenen Bauern und Dienstleute im 14. Jahrhundert gegen ihre Feudalherren erregten und deren Hauptführer Mitglieder der Familie Jacques waren, warum er auch die Oper „La Jacquerie“ nannte. Nach einem Trierer Bericht hatte die Aufführung den brilliantesten Erfolg. Die erste Aufführung soll zwar nicht besonders gut wiedergegeben worden sein, viel besser aber die zweite und die dritte, besonders gut sollen die Chöre gewesen sein.

In den Pariser Zeitungen wurde die Oper jedoch größtenteils sehr abfällig beurteilt. Es ist die Rede „von einer beispiellosen Wut, mit welcher seine Gegner ihn in den Pariser Blättern kritisieren“<sup>31</sup>.

Mainzer verließ daraufhin Paris. Er war ein Revolutionär. Als solcher mußte er schon aus Trier fortgehen. In Brüssel hatte er eine Revolutionsoper aufgeführt. Aus dem gleichen Grunde machte er sich in Paris unmöglich. Am königlichen Hof befürchtete man die Erregung der Massen. Man sah die großen Ansammlungen seiner Singschulen in den Arbeitervierteln nicht mehr gern. Man verbot sie.

## 5. Aufsehererregende musikpädagogische Tätigkeit in England

Mainzer lenkte seine Schritte nach England, wo er wieder eine weitgehende, aufsehererregende musikpädagogische Tätigkeit entfaltete. Die Wege dazu scheinen ihm jüdische Kreise geebnet zu haben. Er hatte sich in Paris mit einer Jüdin verheiratet, hatte wohl auch selbst von seinen Vorfahren her jüdisches Blut in seinen Adern. Seine Frau half ihm mit ihren englischen Sprachkenntnissen über die ersten Schwierigkeiten im Musikunterricht hinweg, da er zunächst kein Wort Englisch konnte.

Er traf im März 1841 in London ein, ging aber bald nach Schottland, weil im Londoner Gebiet bereits im Februar Hullah seine Singklassen nach dem System Wilhelm begonnen hatte. Er wohnte 1842 bis 1847 in Edinburgh, wo er 1844 den Lehrstuhl für Musikwissenschaft erstrebte, aber nicht erlangte. Dort scheint er aber zum Doktor promoviert worden zu sein. 1847 ging er nach Manchester. Überall wirkte er mit gleichem Erfolg. Er verstand es, das englische Volk für Gesang und Lied zu begeistern, wie man es bis dahin nicht gekannt hatte. Er hatte dazu ein „eigenes, großartiges Singlehrsystem erfunden, bei dem mit wenigen Mitteln viel ausgerichtet werden konnte“. Es war das „Singing for the million“. Er „zog von Ort zu Ort und hielt sich eine Zeitlang in jeder Stadt auf, um den Millionen in einer Reihe weniger Lektionen das Singen beizubringen“. Er erlangte einen solchen Ruf, daß sogar die Magistrate

---

<sup>31</sup> Trier. Ztg. Nr. 286 v. 17. 10. 1839, S. 1290 und Nr. 294 v. 25. 10. 1839, S. 1327.

der großen Städte ihn offiziell einluden, zu ihnen zu kommen. Bisweilen wurden große Festzüge veranstaltet mit Massenansammlungen, mit Fest-singen und Reden, die in etwa an die unbegreifliche Massensuggestion eines vergangenen politischen Systems erinnern.

Über sein Wirken unterrichtete laufend die von ihm geleitete Zeitschrift „National Singing Circular“, die nicht nur von den ständig folgenden Neugründungen spricht, sondern auch von den Aufführungen und ihrem Programm, von den Pressestimmen und seinen eigenen Veröffentlichungen. Die von ihm 1842 begründete Zeitschrift „Mainzers Musical Times“ wurde 1844, nachdem sie von Alfred Novello übernommen worden war, zur „Musical Times“, die heute noch erscheint.

Neben der praktischen Musikarbeit entfaltete er, ähnlich wie seinerzeit in Paris, auch in England eine große musikliterarische Tätigkeit. Im dritten Heft des „National Singing Circular“ (wohl April 1842) ist davon die Rede, daß eine von ihm herausgegebene neue Monatszeitschrift „Musical Panorama“ im Druck sei. Gleich im nächsten Monat erschien dann eine Monatszeitschrift von ihm unter dem Namen „Musical Athenaeum“, die wohl die angekündigte mit anderem Titel ist. Außerdem wird in diesen Zeitschriften eine große Anzahl von Lehrbüchern, Chören und Liedern aufgezählt, die er veröffentlicht hat.

In seiner äußeren Erscheinung wird er geschildert als ein Mann mit nachdenklichem Gesicht, rotem Bart und kastanienbraunem Haar, das er lang trug. „Von Gestalt“, sagt ein Zeitgenosse, „ist er unbedeutend und zart gebaut. Sein Gesicht ist geistvoll. Seine Stimme ist süß und beinahe klagend in ihrem Ton, seine Aussprache ist wundervoll deutlich, und es gibt nur wenige unserer harten englischen Laute, die er nicht ganz meistert.“

An Weihnachten 1850 erkrankte er. Nach längerem Krankenlager verstarb er am 10. November 1851 in Higher Broughton, einem Vorort von Manchester. Er wurde auf dem Rusholme Road Cemetery in Manchester beerdigt. 1869 errichteten ihm schottische Freunde ein Monument mit der Aufschrift: In memory of Joseph Mainzer, L.L.D. Born in 1801 and died in 1851. Aged 50 years.

#### A n h a n g : Von Mainzer herausgegebene Schriften und Musikwerke:

In Deutschland erschienen:

1. Singschule oder praktische Anweisung zum Gesang, verbunden mit einer allgemeinen Musiklehre (Trier 1831).
2. Zwölf Kinder-Duette für Stadt- und Landschulen, gedichtet von Ph. Laven, in Musik gesetzt von Abbé Mainzer (Trier o. J.).
3. Die Ouverture der „Jacquerie“ in deutscher Sprache, erschienen wahrscheinlich bei Schott in Mainz. Dort wurden auch gedruckt die Singschule, 48 zwei-, drei- und vierstimmige Chöre; ferner die Singschule für Kinder; die Lieder aus Italien für vier Männerstimmen; Sechs Kirchenlieder für Sopran, Alt, Tenor und Baß und Kinderduette, 2 Lieferungen.

4. Einfluß des Gesanges auf die physische Erziehung. Einfluß des Gesanges auf die Gesundheit der Kinder. In welchem Alter soll der Gesangunterricht beginnen? Kindergesänge: Treveris 3 (1836) Nr. 21—24.

In Frankreich erschienen:

1. Méthode de chant pour les enfants à l'usage des écoles et des pensions (Paris o. J.).
2. Abécédaire de chant à l'usage de la première enfance (Paris o. J.).
3. Premières leçons ou introduction à l'étude du chant. 1. partie: Plain-Chant; 2. partie: Chant moderne. A l'usage des Ecoles primaires et de Salles d'asyle (Paris o. J.).
4. Méthode pratique de Piano pour les enfants (Paris o. J.).
5. Méthode de chant pour voix d'hommes à l'usage des Collèges, écoles normales, écoles militaires et cours d'ouvriers (Paris 1838).
6. Bibliothèque élémentaire de chant avec accompagnement de piano et ornée de dessins de Charles Lemercier. Erschienen sind 2 Lieferungen.
7. Ecole chorale, contenant la grammaire musicale, la théorie des accords, le contrepoint, l'imitation, la fugue etc. et faisant suite à l'Abécédaire de chant, à la méthode de chant pour les enfants et à celle pour voix d'hommes (Paris 1839). — Ein Exemplar schenkte er der Stadtbibliothek in Trier. Es trägt den eigenhändigen Vermerk: Der Bibliothek meiner Vaterstadt gewidmet vom Verfasser.
8. Chronique musicale de Paris. 1. Livraison (Paris 1838).
9. In deutscher Sprache veröffentlichte er ferner die „Heimatklänge“, Liederbuch für Künstler und Handwerker in der Fremde (Paris 1841).
10. Über die Opern „La Triomphe de la Pologne“ und „La Jacquerie“ konnte nichts Näheres in Erfahrung gebracht werden.

Unbekannt ist auch die A-capella-Messe, die er in Rom aufgeführt hat.

In England erschienen:

1. Treatise on Musical Grammar and the Principles of Harmony (London 1843).
2. The Gaelic Psalm Tunes of Ross-shire and the Neighbouring Counties (Edinburgh 1844).
3. The Standard Psalmody of Scotland (Edinburgh 1845).
4. Music and Education (London-Edinburgh 1848). — Ein Exemplar befindet sich in der Stadtbibliothek Trier. Es trägt die Notiz: Bibl. publ. civ. Trev. Ex dono Jacobi Mainzer, fratris Autoris hujus libri, utriusque Trevirensis. 1858.
5. National Singing Circular or Organ of the Mainzeriansystem. — Im Juni 1842 erschien das 6. Heft. Ob weitere folgten, konnte nicht festgestellt werden.
6. Musical Panorama, with observations on nature and art, on musicians and music, its history and philosophy.
7. Musical Athenaeum, or, observations and reflections on objects of nature and art, music and musicians of Germany, Italy, France etc.
8. Im „National Singing Circular“ werden weiter erwähnt (Erscheinungsort und -jahr ist nicht angegeben):  
Singing for the Million: A practical course of musical instruction, adapted from its pleasing simplicity and rapid ages, capacities and conditions. Mainzer's Chorusses:  
Part I. 1. Praise. 2. Psalm CVII. 3. The Cuckoo. 4. The Village Chimes. 5. Independence. 6. The Traveller. 7. God is everywhere. 8. Temperance.  
Part II. 9. Invitation to a Red Breast. 10. Call to Prayer. 11. Stanzas to my Child. 12. Infants Prayer. 13. Blowing Bubbles. 14. Super flumina Babylonis. 15. Prayer. 16. Shepherd Boy.  
Part III. 17. The Sea. 18. Contentment. 19. Fraternity. 20. Night Song. 21. Consolation. 22. Hymn. 23. The World we have not seen. 24. Psalm XV.

Address to the Public of Great Britain: Association for popular and gratuitous instruction in singing, as a powerful auxiliary in the religious and moral education of the people.

Guide for Beginners in Piano-Forte Playing, with English and French words.

Fifty Little Melodies for infant and elementary schools, academies etc. Musical Grammar, theory of chords, of counterpoint, of imitation, fugue and canons.

The Art of Singing, or guide for the higher practical part of execution. A Collection of Airs, Duets and Chorusses, of the Opera La Jacquerie (Poor Conrad) with English, French and German words.

The Ascension of Christ, an Oratorio.

I pellegrini al sepolcro (The Pilgrim at the Holy Sepulchre) of Metastasio, a religious cantata for five solos and chorus, with accompaniment for the Pianoforte, composed by Nauman. — by an introductory Sketch of the authors life, by Joseph Mainzer.

## Das Verhalten des Beichtvaters in Fragen des 6. Gebotes

### *Eine Instruktion des Heiligen Offiziums*

Von Dozent P. Dr. Bernhard Puschmann, SAM, Schönstatt

Kanon 888 § 2 des Kirchlichen Gesetzbuches schärft dem Beichtvater in Fragen des 6. Gebotes sehr nachdrücklich besondere Umsicht ein. Dies vor allem gegenüber Jugendlichen. Die Pastoraltheologen erläutern diesen Grundsatz für die praktische Fragestellung durch die weise Pastoralregel des „parce“ (melius deficere quam abundare!) — „caute“ (non praeire sed sequi!) — „caste“ (in Fragestellung und Sprache voll Ehrfurcht vor dem gottgegebenen Bereich des Geschlechtlichen)<sup>1</sup>.

Das Heilige Offizium erließ am 16. Mai 1943 eine bemerkenswerte Instruktion über den einschlägigen Fragenkreis. Sie wurde in den Acta Apostolicae Sedis nicht veröffentlicht, sondern direkt den Ordinarien übersandt. Die von den Professoren der päpstlichen Universität „Gregoriana“ herausgegebene Fachzeitschrift „Periodica de re morali, canonica, liturgica“ veröffentlichte die genannte Instruktion 1944<sup>2</sup>. Wir lassen die Übersetzung hier folgen.

### Übersetzung

#### Vorschriften für das Verhalten des Beichtvaters in Fragen des 6. Gebotes

Die Kirche hat sich von jeher mit allem Eifer und mit aller Sorgfalt darum bemüht, daß das Sakrament der Buße „nicht durch teuflischen Betrug und durch die Bosheit von Menschen, die Gottes Wohltaten mißbrauchen, Anlaß zu traurigem Untergang für gestrandete und beklagenswerte sündige Menschen werde. Gottes Güte hat dieses Sakrament ja zum Zufluchtsort gemacht für den Fall, daß die Menschen die Taufschuld verloren haben“. Was so zum Heil der Seelen begründet

<sup>1</sup> Th. Mathyssek SAC., Leitfadens der Pastoral (1940\*) S. 16; vgl. auch O. Schöllig, Die Verwaltung der hl. Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten (1946\*) S. 226 u. a. a. O.; B. van Aken SJ., Die Fragekunst des Beichtvaters, in: Theol. prakt. Quartalschrift 94 (1941) 116—125; u. a.

<sup>2</sup> Per 33 (1944) 130—133.



wurde, soll sich in keiner Weise durch menschliche Unbesonnenheit oder Leichtfertigkeit zu ihrem Verderben auswirken oder die priesterliche Heiligkeit und Würde beeinträchtigen.

Hierbei ist besonders die Gefahrenquelle zu beachten, die daraus entspringt, daß es der Beichtvater bei Frage und Belehrung der Beichtkinder im 6. Gebot etwa an Besonnenheit und Umsicht fehlen läßt, die der harte Zwang des Sachverhaltes erfordert und die der Würde des Sakramentes entsprechen; daß er etwa die Grenzen überschreitet, die seinem Amt sowohl die Sorge für die Vollständigkeit der Beichte wie auch für das Wohl des Beichtkinds vorschreibt; oder daß sein ganzes Verhalten, vor allem Frauen gegenüber, die nötige Heiligkeit und Würde missen läßt. All das kann bei den Gläubigen leicht Anstoß erregen, kann Grund zur Verdächtigung bieten oder Anfang einer Entweihung des Sakramentes sein.

Um einer so großen Gefahr wirksam und mit aller Kraft zu begegnen, hält es die Hohe Kongregation für zweckdienlich, an jene Vorschriften zu erinnern, die der Beichtvater sorgsam vor Augen haben soll und die den künftigen Beichtvätern in den Seminarien und Theologischen Lehranstalten zu reiflicher Erwägung darzubieten sind.

I. Das Kirchliche Gesetzbuch enthält die überaus angebrachte Mahnung, daß der Beichtvater alle neugierigen und unnützen Fragen unterlassen soll. Das gilt vor allem für den Fragenkreis des 6. Gebotes. Er soll sich besonders hüten, Jugendliche in unkluger Weise nach Dingen zu fragen, die ihnen vielleicht noch unbekannt sind (Kanon 888 § 2). Nun sind aber alle jene Fragen als unnütz anzusehen, deren Notwendigkeit sich für die Ergänzung der Beichtanklage und für die Kenntnis der Geistesverfassung des Beichtkinds keinesfalls erweisen läßt. Die Verpflichtung des Beichtkinds bezieht sich nämlich nach göttlichem Recht lediglich auf die zahlenmäßige Angabe aller nach der Taufe begangenen und durch die Schlüsselgewalt noch nicht direkt nachgelassenen Todsünden, an die es sich nach sorgfältiger Gewissenserforschung erinnert. Bei der Beichte dieser Sünden sind auch die artändernden Umstände anzugeben, sofern die besondere Bosheit, die in dem betreffenden Umstand liegt, von dem Sünder erkannt wird und er so dafür verantwortlich ist. Der Beichtvater ist nur dann verpflichtet zu fragen, wenn er begründeterweise annehmen kann, daß in Frage stehende Sünden gutgläubig oder böswillig bei der Beichtanklage ausgelassen wurden. Ist im Einzelfall die Erforschung des Beichtkinds vollständig zu ergänzen, dann beachte man bei der Fragestellung die Verhältnisse des Beichtkinds und wahre die Grenzen kluger Mutmaßung.

Wenn ein positiv begründeter und fester Verdacht nicht vorliegt, daß ein Beichtkind bestimmte Sünden begangen habe, dann haben Fragen nach diesen Sünden als unnütz, lästig und gefahrvoll zu gelten und sind zu unterlassen. Das gleiche gilt von Sündenarten, die das Beichtkind wahrscheinlich nicht begangen hat; von Sünden, die nur materiell sind, falls nicht das Wohl des Beichtkinds oder das Gemeinwohl eine diesbezügliche Mahnung erfordert oder doch ratsam scheinen läßt; ebenso von moraltheologisch gleichgültigen Umständen und besonders von der Art, wie die Sünde begangen wurde. Falls das Beichtkind von sich aus bei Anklage von Unkeuschheitssünden oder bei Erklärung von Versuchungen das rechte Maß überschreitet oder in seinen Worten die Schamhaftigkeit verletzt, sei es aus Unwissenheit, aus Ängstlichkeit oder aber in böser Absicht, so möge der Beichtvater klug, aber unverzüglich, entschieden und tatkräftig einschreiten.

Der Beichtvater bedenke außerdem, daß das göttliche Gebot der Beichtvollständigkeit nicht verpflichtet, wenn ein schwerer, mit der Beichte äußerlich verbundener Nachteil für Beichtvater oder Beichtkind vorliegt. Wenn also aus der Frage nach den Regeln der Klugheit ein Ärgernis für das Beichtkind oder eine Sünde für den Beichtvater zu befürchten ist, dann muß man die Frage unterlassen.

Im Zweifelsfall halte man sich immer an die allgemeine Mahnung der Fadlehrer: Bei diesem Gegenstand ist ein Zuwenig besser als ein Zuviel, wenn damit die Gefahr der Sünde verbunden ist.

Der Beichtvater gehe endlich bei Stellung von Fragen überaus behutsam zu Werke. Er stelle zunächst allgemeine Fragen. Wenn es der Fall dann verlangt, formuliere er die Fragen konkret. Sie seien kurz, besonnen und taktvoll. Die Sprechweise vermeide alles, was Phantasie oder Sinnlichkeit erregen oder was einen religiösen Menschen verletzen kann.

II. Von gleicher Klugheit und gleichem Ernst lasse sich der Beichtvater leiten, wenn er als Seelenarzt und Lehrer das Beichtkind zu mahnen oder zu belehren hat. Er bedenke besonders eingehend, daß er mit der Heilung der Seele und nicht mit der des Leibes betraut ist. Er ist also an sich weder zuständig noch damit beauftragt, den Beichtkindern Ratschläge zu erteilen, die die ärztliche Wissenschaft oder die Gesundheitslehre betreffen. Er meide unbedingt alles, was Verwunderung oder Ärgernis hervorrufen könnte. Erscheint ein diesbezüglicher Zuspruch aus Gewissensgründen notwendig, dann soll er von einem regelrechten Fadmann erteilt werden, der über die nötige Umsicht verfügt und in der katholischen Sittenlehre bewandert ist. An ihn ist das Beichtkind in diesem Fall zu verweisen.

Der Beichtvater erkühne sich nicht, die Beichtkinder von sich aus oder auf ihre Fragen hin über Natur und Art jenes Aktes zu belehren, durch den das Leben mitgeteilt wird. Er soll sich hierzu unter keinem Vorwand verleiten lassen.

Er erteile seinen Beichtkindern sittliche Belehrung und zweckdienliche Mahnung nach Maßgabe anerkannter Autoren, und zwar mit Umsicht, Ehrbarkeit, Mäßigung und innerhalb der Grenzen der tatsächlichen und notwendigen Erfordernisse des Beichtkinds. Zweifellos läßt es ein Beichtvater an Klugheit und rechter Amtsverwaltung fehlen, der in Frage und Ermahnung fast ausschließlich auf diese Sünden bedacht scheint.

III. Man darf endlich nicht vergessen, daß die Welt im argen liegt und „daß der Priester bei seinem täglichen Umgang gewissermaßen inmitten eines verkehrten Volkes weilt. Er hat häufig selbst bei Ausübung seiner Hirtenliebe zu fürchten, daß sich dabei Nachstellungen der höllischen Schlange versteckt halten“ (Mahnwort Pius' X. an die Geistlichkeit).

Er verhalte sich darum immer überaus vorsichtig, besonders im Verkehr mit seinen weiblichen Beichtkindern. Er sei wachsam und meide alles, was Vertraulichkeit verrät oder was eine gefährliche Freundschaft begünstigen könnte. Er hüte sich vor jeglicher Neugier, wenn er diese Beichtkinder kennenlernt, und erdreiste sich nicht, dieselben direkt oder indirekt nach ihrem Namen zu fragen. Bei der Anrede verwende er keinesfalls das Wörtchen „Du“, wenn dasselbe im Sprachgebrauch ein vertrauliches Verhältnis bezeichnet. Er gestatte es nicht, daß die einzelne Beichte länger als nötig dauere. Er nehme Abstand von einer Behandlung von Fragen, die nicht in den Wissensbereich gehören. Gegenseitigen Besuch oder Briefwechsel meide er, falls nicht wirkliche Notwendigkeit vorliegt. Ebenso meide er lange Aussprachen in Sakristeien, Vorhallen, Sprechzimmern oder sonstwo, auch wenn sie angeblich unter dem Vorwand der Seelenführung erfolgen.

Von vornherein sei der Beichtvater sehr darauf bedacht, daß nicht unter dem Schein der Frömmigkeit eigene menschliche Zuneigung oder die Liebe der Beichtkinder allmählich im Herzen Eingang finde und begünstigt werde. Er soll im Gegenteil mit aller Macht unablässig darauf hinarbeiten, daß er „bei allem, was er in Ausübung seines heiligen Amtes zu leisten hat, gottgemäß handelt und sich leiten läßt von dem Antrieb und der Führung des Glaubens“.

IV. Damit nun der Beichtvater mit größerer Leichtigkeit und Sicherheit seines Amtes walten kann, soll er in diesem Punkt reichlich von seinen Lehrern Anleitung und Belehrung erhalten. Er soll dabei nicht nur die Grundsätze lernen, sondern es

sollen auch praktische Beispiele geboten und Übungen abgehalten werden, damit er genau weiß, wie die einzelnen Klassen von Beichtkindern im 6. Gebot zu fragen sind: Kinder, Jugendliche, Erwachsene und vor allem Frauen; welche Fragen notwendig oder nützlich sind; welche im Gegenteil unterlassen werden müssen und welche sprachliche Formulierung in der Landessprache zu wählen ist.

Gegeben zu Rom, im Amtsgebäude des Heiligen Offiziums, am 16. Mai 1943.

F. Kardinal Marchetti Selvaggiani, Sekretär.

## II. Erläuterungen

Die vorstehende Instruktion zeichnet sich aus durch ihre klare Sprache. Die gut gegliederten Grundsätze, die hier eingeschränkt werden, bedürfen keiner besonderen Erläuterung, die über den Rahmen der traditionellen Pastoral hinausgeht. Es sei indes gestattet, auf drei Dinge gesondert hinzuweisen.

1. Die Fragen, die bei dem vorliegenden Gegenstand gegebenenfalls bei Spendung des Bußsakramentes zu stellen sind, werden vielfach von den Moraltheologen im Anschluß an die betreffenden Sünden behandelt<sup>3</sup>. Es werden dabei freilich in manchen Punkten verschiedene Auffassungen vertreten über Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit bestimmter Einzelfragen.

So weist etwa Génicot-Salsmans SJ. [Institutiones Theologiae moralis I. Bd. (1931<sup>12</sup>) n. 398] im Anschluß an die Klarstellung des spezifischen Unterschiedes zwischen unvollständiger Lust und Sättigung auf folgende Regel für die Praxis des Beichtvaters hin: „Dieser Unterschied wird häufig vom Beichtkind nicht erkannt. Der Beichtvater möge auch ohne wirklich notwendigen Grund keine derartigen Fragen stellen. Man kann sich an das von Bouvier aufgestellte Prinzip halten (Dissertatio in sextum Decalogi praeceptum S. 76): »Hat der Beichtvater in diskreter Form das Vorliegen unkeuscher Berührungen oder Regungen erkannt, dann unterlasse er Fragen, die der Schamhaftigkeit zu nahe treten.« Mit Recht bemerkt Berardi (Praxis confessarii n. 851): »Klagt sich das Beichtkind einer allein begangenen unkeuschen Berührung an, dann ist bei Vorliegen böser Absicht anzunehmen, daß die Handlung ihren natürlichen Zielpunkt erreicht hat. Ich möchte daher die Auffassung vertreten, daß weitere Fragen hierüber unterbleiben können. Das gilt für Personen männlichen und Personen weiblichen Geschlechts. Mag es auch wahr sein, daß manche die böswillig begonnene Handlung unterbrechen, so folgt daraus für den Beichtvater keineswegs die Pflicht, in jedem Einzelfall einer gewöhnlichen Beichte bei derartiger Anklage nach etwaiger Unterbrechung weiterzufragen.«“

Andererseits ist das Beichtkind grundsätzlich zu genauer Anklage gehalten. „Non sufficit accusare tactus impuros, si habita fuerit pollutio“<sup>4</sup>. Es handelt sich hier um spezifisch verschiedene Dinge. Um solche Anklagemängel zu beheben, wird der Beichtvater eine Ergänzungsfrage stellen, wenn nicht besondere Gründe dagegen sprechen. Er erinnere sich jedoch immer an den besonderen Grundsatz: „Hic melius deficere quam abundare“ und an das allgemeine Prinzip: Das Sakrament der Buße ist per modum accusationis, non inquisitionis eingesetzt.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Noldin-Schmitt SJ., De sexto decalogi praecepto (1937<sup>29</sup>) n. 62 2 b; vgl. weiterhin auch die bei Behandlung der Generalbeichte dargebotenen Beichtspiegel: Noldin-Schmitt, Summa theologiae mor. III. Bd. n. 427; F. M. Cappello SJ., Tractatus can. mor. de sacramentis II. Bd. (1944<sup>4</sup>) n. 229. — Zur Formulierung der einschlägigen Fragen in deutscher Sprache vgl. etwa Mathyssek, Beichtpraxis bez. des 6. und 9. Gebotes (Sonder-Anhang zu dem oben Anm. 1 genannten Leitfaden der Pastoral), die praktische Anweisung erteilt zur Fragestellung bei Kinderbeichten, bei der Beichte von Jugendlichen, von Eheleuten und von nach Vollkommenheit Strebenden.

<sup>4</sup> Noldin-Schmitt, De sexto n. 51.

2. Man hüte sich weiterhin vor der sachlich unrichtigen und unheilvollen Auffassung, die alle Sünden gegen das 6. Gebot für schwer ansieht. Der angesehene Dominikaner P. Dominikus Prümmer lehrt, daß es in der Praxis überaus schwierig, wenn nicht unmöglich sei, auf dem Gebiet bedingt gewollter Geschlechtslust den Tatbestand einer schweren Sünde immer mit Sicherheit festzustellen<sup>6</sup>. Gleiche Schwierigkeit birgt auch das Element der freien Willenszustimmung. Die Moraltheologie prägte hier — wohl im Anschluß an den hl. Bernhard<sup>7</sup> — den weisen Satz: *Non nocet sensus, ubi non est consensus!* Tillmann bemerkt hierzu in seinen lesenswerten Ausführungen über den Bereich des Geschlechtlichen, daß es nicht ganz einfach sei, die am Organischen haftende Zustimmung von der des freien Willens zu unterscheiden<sup>8</sup>. Er stellt den Grundsatz auf, daß man bei ernsten und gewissenhaften Christen, die sich im allgemeinen von sündhaften Handlungen fernhalten, annehmen darf, daß auch die in ihnen auftretenden organischen Reize und die durch sie hervorgerufenen Gedanken, Regungen und Begierden unfreiwillig und ohne Sünde sind. Umgekehrt ist zu urteilen bei solchen, die ein religiös-sittlich gleichgültiges Leben führen und die durch häufige Tatsünden fehlen. „Mit dieser allgemeinen Regel soll man sich auch begnügen und nicht den gefährlichen Versuch machen, den Tatbestand zu reproduzieren, um so die Frage nach der Sündhaftigkeit zu klären. Abgesehen davon, daß dieser Versuch doch meist nicht zum Ziele führt, bedeutet er für den gewissenhaften Menschen eine neue Beunruhigung, für den böswilligen erneute Versuchung und Gefährdung. Es muß vielmehr angestrebt werden, soweit es eben möglich ist, die Aufmerksamkeit von diesen Dingen abzulenken, die sich schon ohnehin mit elementarer Wucht in das Blickfeld des Bewußtseins drängen. Man wird dem gewissenhaften Christen ruhig sagen dürfen, er solle überhaupt diese Vorgänge nicht zum Gegenstand seiner Gewissenserforschung machen, sondern sich mit der aufgestellten allgemeinen Regel begnügen. So wird viele wertvolle Kraft, die sonst unnütz vertan wird, für die wichtigeren Aufgaben der persönlichen Heiligung und der christlichen Nächstenliebe frei<sup>9</sup>.“

3. Im Anschluß an Punkt II der Instruktion sei noch auf einige Beispiele aufklärenden Zuspruches verwiesen. Van Aken antwortet einem Jungmann auf seine Frage oder seinen Zweifel, ob etwas Sünde sei, wie folgt: „Alles, was notwendig ist zur Reinlichkeit und Gesundheit des Körpers, dürfen und sollen Sie tun. Wenn dabei gegen Ihren Willen eine Pollution eintritt, ist das keine Sünde. Wenn Sie gedankenlos Ihren Körper berühren, ist auch das nicht sündhaft, aber es schickt sich nicht. Wenn Sie aber mit Ihrem Körper spielen, bis die Pollution eintritt, dann ist das eine schwere Sünde<sup>10</sup>.“ Mathyssek formuliert bei vorzeitigem Abbruch des Verkehrs und materieller Mitwirkung der Frau folgende Belehrung: „Sie dürfen den Verkehr in dieser Form aus wichtigen Gründen zulassen, dürfen ihn aber in dieser Form nicht selbst wünschen oder billigen. Bei günstiger Gelegenheit sollen Sie Ihren Mann dringend und ernsthaft bitten, sich entweder ganz zu enthalten oder den ehelichen Verkehr in der rechten gottgewollten Weise zu vollziehen<sup>11</sup>.“

Diese Beispiele mögen vielleicht manchem zu stark in die Sphäre „kasuistischer Grenz-moral“ hineinreichen, die nach den Worten von Thomas Morus zu zeigen versucht, „quam prope ad peccatum sine peccato liceat accedere“. Es liegt indes in der Natur der Sache, daß oft zunächst die Grenzen nach unten abzustecken sind.

<sup>6</sup> Dom. Prümmer OP., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aqu.* II. Bd. (1936<sup>2</sup>) n. 683.

<sup>7</sup> „Bona conscientia est: . . . quae si peccatum sentiat, peccato non consentit“ (Migne PL., 184, 515).

<sup>8</sup> Fr. Tillmann, *Handbuch d. kath. Sittenlehre* IV 2 (1940<sup>2</sup>) S. 117.

<sup>9</sup> Ebd. S. 118.

<sup>10</sup> Vgl. van Aken, *Die Fragekunst des Beichtvaters*, Th. pr. Qu.Schr. 94, 119.

<sup>11</sup> Vgl. Mathyssek, *Beichtpraxis bez. d. 6. u. 9. Gebotes* S. 10.



Darüber hinaus wird richtige Sexualpädagogik zumal auf dem Gebiet der Führung Jugendlicher auf den Sinn von Sexus und Eros eingehen und zum gottgewollten Ideal hinführen<sup>11</sup>.

Es wäre sehr zu begrüßen, wenn auch die Fachbücher lateinsprachlicher Prägung sich gerade auf dem Gebiet des 6. Gebotes mehr um eine positive Moralbegründung mühen würden, etwa auf der Linie der aner kennenswerten Leistung Prüm mers. Zu achten ist dabei auf ganzheitliche organische Betrachtung. Zu werten ist auch das Argument aus der Würde der sittlichen Persönlichkeit, die nicht ehrfurchtlos preisgegeben werden darf. Stärker zu betonen wäre der eminent soziale Charakter des Sexualtriebs als Du-Trieb. Beim Blick in die Seinsstruktur sollte immer das Prinzip vor Augen stehen, daß die Gnade auf der Natur aufbaut. Diese Gesichtspunkte sind neben den im Dokument selbst genannten nicht zu übersehen, wenn man den tieferen Gründen nachspürt, die den in der Instruktion beklagten Mangel an Besonnenheit und Umsicht verursachen. In diesem Sinne mag dann auch hier das Wort Pius' XI. an die geistlichen Leiter der katholischen weiblichen Verbände Italiens vom 19. Juli 1933 Anwendung finden: „Wahrhaftig, es genügt nicht mehr die Pastoraltheologie von ehemals!“

<sup>11</sup> Vgl. H. Schmidt, *Organische Aszese* (1946<sup>2</sup>) S. 158—196; B. Warth, *Vom Reichtum des Reinseins*. Neuwied 1939.

## *Uebersichten und Berichte*

### Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts

Es muß begrüßt werden, wenn eine Zeit, die Erschütterungen tiefster Art erlebt hat und erlebt, sich der Prüfung jener Fundamente zuwendet, auf denen menschliche Ordnung, geistliche und weltliche, begründet zu sein scheint. Nur ein ehrliches Aussprechen aller Schwierigkeiten und Bedenken, die bei einer erneuten Überprüfung der Grundlagen auftauchen — selbst auf die Gefahr hin, daß vielleicht Fehlurteile ausgesprochen oder Akzente falsch verteilt werden —, vermag die ersehnte Klärung der Gegenwartssituation vorzubereiten und zukünftigen Fehlentwicklungen vorzubeugen. In diesem Sinne ist die Schrift des Bonner Kirchenrechtlers Joseph Klein „Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts“ zu begrüßen\*.

Da Kleins program matische Ausführungen die ursprüngliche Fassung seiner Antrittsvorlesung anläßlich der Zulassung als Dozent für das Fach des Kirchenrechtes in der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn wiedergeben, wird man verstehen, daß die kompakte Kürze der Darstellung nach einer erschöpfenderen Behandlung des Themas und der angeschnittenen Fragen verlangt, manches allzu leicht Mißverständnissen ausgesetzt sein mag und schließlich den Beweisen eigener Auffassung und der Stellungnahme der Gegner nicht jener Raum eingeräumt worden ist, den die Wichtigkeit des Gegenstandes an sich erforderte. Damit ist auch die besondere Schwierigkeit einer Besprechung dieser Schrift angedeutet.

Für den der protestantisch-theologischen Terminologie unkundigen Leser mag die Verwendung der auf evangelischer Seite eingebürgerten Begriffe das Verständnis zusätzlich erschweren. War der Vortrag vielleicht als Gespräch über die Grenze hin gedacht?

\* Joseph Klein, *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts* (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, Heft 130). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947. 32 S., kart. 1,50 RM.

Die Wissenschaft verdankt „Sohm die definitive Erkenntnis, daß für die Anerkennung oder Ablehnung des geistlichen Rechtes die jeweils gegebene Hypothese der Glaubensentscheidung maßgebend ist. Der Glaube bestimmt den Kirchenbegriff und der Kirchenbegriff das Kirchenrecht“ (5). Die katholische *fides quae creditur* setzt „eine konkrete Glaubensgemeinschaft von existentiell rechtlicher Struktur voraus“ (6). Das geistliche Recht wird in der Tatsache des Dogmas als gemeinschaftsbezogener und in der Kirche lebendiger Wirklichkeit mitgesetzt.

Damit ist ein vom katholischen Standpunkt aus unbestreitbarer Zugang zum geistlichen Rechte gewonnen. Die katholische *fides quae creditur*, die zugleich *fides iustificationis* ist, schließt die Rechtskirche mit ein. Die protestantische Rechtfertigung *sola fide* sieht von der Wirklichkeit „Kirche“ ab. Wohl läßt die *Sola-fides*-Lehre Raum für eine institutionelle, durch Christi Gebot begründete Gemeinschaft der Gläubigen, aber es ist hier nicht der Rechtfertigungsglaube, der wie in der katholischen Auffassung Kirche voraussetzt. Oder, um in protestantischer Terminologie zu reden: Nur mit der Kategorie des Gesetzes, nicht mit jener des Evangeliums kann Kirche begriffen werden.

Wenn Sohm über diesen Standpunkt wesentlich weiter hinausgehen und vornehmlich Kirche im Charisma begründen will, so ist gegen ihn von protestantischer Seite selber der Vorwurf des Schwärmertums erhoben worden.

Abgesehen davon fragen wir, was mit dieser Klarstellung sachlich gewonnen ist. Wer ausschließlich auf Grund der Rechtfertigung *sola fide* Kirche begründet, wird nur von einer unsichtbaren *Ecclesia* der Glaubenden reden können. Eine durch „Gesetz“ und *fides quae creditur* begründete Glaubensgemeinschaft kann in dieser Auffassung nur eine äußere Kirche, in der „weltliches“ Recht herrscht, darstellen. Es muß aber betont werden, daß auch in dieser Konzeption Autorität, und zwar vor allem die Autorität der *norma normans* der Heiligen Schrift, eine Gegebenheit ist. Während also in der katholischen Sicht die Kirche der durch den katholischen Rechtfertigungsglauben Bestimmten, die *ecclesia fidelium*, zugleich für gewöhnlich das *Corpus Christi quod est Ecclesia Catholica Romana* darstellt, steht die durch den protestantischen Rechtfertigungsbegriff begründete *ecclesia invisibilis* neben einer durch die Verpflichtung zum historischen Glauben gebildeten äußeren „Kirche“. Aber ist die Begründung dieser letztgenannten Kirche und die Begründung des in ihr geltenden Rechtes, wenn man von dem Unterschied der Autorität des Lehramtes absieht, nicht dieselbe, die nach Klein auf katholischer Seite eigentliches geistliches Recht voraussetzt? Wir sehen also nicht, inwiefern die Verschiedenheit des Rechtfertigungsbegriffes hüben und drüben ein anderes Recht oder ein anders begründetes Recht zur Folge haben sollte. Was in der katholischen Auffassung geistliches Recht genannt wird, präsentiert sich dort als „weltliches“ Recht. Was hier mit der Kategorie des Evangeliums — der Rechtfertigung — ausgedrückt werden kann, wird dort in der Kategorie des Gesetzes ausgesprochen werden müssen. Einen sachlichen Unterschied in dem, was hier und dort Recht ist, und in der Begründung des Rechtes, vermögen wir nicht zu entdecken. (Vgl. N. Lämmle, Beiträge zum Problem des Kirchenrechtes. Rottenburg 1932, 133 ff.; E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. München 1940, 269 ff., 310 ff.)

„Konstitutiv für die Kirche ist aber weder die zwingende Norm innerhalb des Theoretischen noch das im Bereich des Praktischen mögliche bindende Gesetz. Lehre und Verwirklichung haben ihre Existenz in der sakramentalen Gemeinschaft der Gläubigen, dem *Corpus Christi*. . . Die sakramentale Ordnung ist die Grundlage und die Substanz der kirchlichen Rechtsordnung“ (8).

Diese Sätze werden Befremden hervorrufen. Ihr guter und richtiger Sinn ist wohl: Keine abstrakte, theoretische oder praktische Ordnung, auch nicht der *ordo naturae purae*, begründet geistliches Recht. Diese Funktion kommt nur der konkreten wirklichen Kirche zu. Nur in ihr tritt der einzelne Mensch in den existenten Raum von Rechtsbeziehungen hinein.

Wie gesagt, wir glauben, daß Klein so verstanden sein will, wenn wir auch zugeben müssen, daß die Verwendung seines Begriffes „sakramentale Ordnung“ Unklarheiten begünstigt. Was versteht der Verfasser unter „sakramentaler Ordnung“? Denkt er nur an die *Ecclesia vivens* oder schließt er die *Ecclesia adhuc non viva* mit ein? Die von Christus in seinem Erdenwandel gebildete Gemeinschaft der Apostel, Jünger und Gläubigen, die leblose Kirche also, die durch die Erlösertat zur *caro vivens* wurde, stellt ohne Zweifel schon eine durch Autorität, Glauben und Recht geformte *societas* dar. Dieser Titel auf Rechtsordnung wird ebenso wie das durch diesen Titel begründete Recht durch die Belebung der Kirche in sakramentaler Gestalt nicht aufgehoben. Mag auch dieses geistliche Recht nicht sakramentale Ordnung begründen, aus dieser Tatsache folgt keineswegs, geistliches Recht müsse nun umgekehrt ausschlieflich in der *ecclesia vivens qua sacramentalis* verankert sein.

Wenn Klein sich mit guten Gründen gegen die Einerleiheit weltlichen und geistlichen Rechtes wehrt, so wird er andererseits nicht übersehen, daß „Recht“ ein analoger Begriff bleibt. Eine grundsätzliche und radikale Trennung des geistlichen Rechtes vom weltlichen, nicht in seiner Existenzbegründung, sondern in seinem Wesen, müßte jede Metaphysik des Rechtes als unmöglich hinstellen. Das geistliche Recht besitzt in der Kategorie des *forum externum* eine weitgehende, unverkennbare Ähnlichkeit mit dem weltlichen Rechte. Die danebenstehende Kategorie des *forum internum* weist auf eine der Verschiedenheiten und auf den Überhang des geistlichen Rechtes hin.

So bestehend die These Kleins ist, das *Corpus Christianum* der geistliches und weltliches Recht umfassenden mittelalterlichen Gemeinschaft habe die Verschiedenheit und die Grenzen geistlichen und weltlichen Rechts verwischt, so sehr dies auch hier und dort bewußt oder unbewußt der Fall gewesen sein mag, eine uneingeschränkte Annahme der These will uns nicht mit den Verlautbarungen der Päpste über die Kirche, über die Begründung ihrer *potestas sacra*, und mit den Gedankengängen der mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologen übereinstimmen. (Vgl. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*. Romae 1946.) Wir glauben auf Grund der von S. Tromp mitgeteilten Zeugnisse nicht, daß das Bewußtsein vom Wesen und den Aufgaben der Kirche so weit entschwunden war, daß eine Verwechslung geistlichen und weltlichen Rechtes, von Kirche und Staat, hätte stattfinden können. Eben die unserer Ansicht nach durchaus richtige Lehre von der *potestas ratione peccati* und von der *potestas indirecta* zeigt an, wie lebendig die Verschiedenheit der beiden Sphären empfunden wurde. Und sind es nicht gerade auch jene Theologen, deren geistiger Haltung das erste Schema de *Ecclesia* des Vatikanums entwachsen ist, die sich auch des Begriffes *societas perfecta* für die Kirche bedienen, um das auszudrücken, was ihnen das *corpus Christi mysticum* zu sein scheint? Eine Rückbeziehung also, zwar nicht auf natürliche *Facta*, aber doch auf den in der Kirche lebenden Geist, läßt es uns bedenklich erscheinen, Formulierungen wie „die Kirche, das Sakrament der Sakramente, kleidete sich mehr und mehr in das nichtssagende Gewand der naturrechtlich begründeten abstrakten *societas perfecta*“, „sie ging für die Begründung ihres eigenen Rechtes nicht mehr von der existentiell gegebenen sakramentalen Ordnung aus, sondern von diesem konstruierten rechtlichen Hilfsbegriff“, „das ursprünglich sakramentale Recht verlor immer mehr von seiner Substanz“ zuzustimmen. Mag auch der Begriff „*societas perfecta*“ das Wesen der Kirche nicht erschöpfen, richtig ist er auf alle Fälle. Die Kirche ist eben in ihrer Ordnung höchste Gemeinschaft. Absurde Folgerungen wird aus diesem Begriff nur der ziehen können, der sich entweder in das Gebiet leerer Abstraktionen begibt oder aber glaubt, vom *finis* der Kirche absehen zu können.

Das Verhältnis des Ordo zur Jurisdiktion, der Jurisdiktion zum Lehramte und die Stellung des kanonischen Rechtes zur freien Glaubensentscheidung beleuchtet nach Klein die herrschende Rechtskonzeption in besonders augenscheinlichen Punkten.

„Trotz ihres unpersönlichen Charakters kann die sakramentale Gewalt nicht in einen juristischen Normenkomplex aufgelöst werden; sie hängt an der Person des Trägers, während die potestas iurisdictionis nicht in der gleichen Weise personal gebunden ist; sie hängt am Amt. Das bewirkte mit dem Vordringen des juristischen Elementes eine weittragende Änderung der ursprünglichen Disziplin“ (15). „Formale juristische Dezisionen gefährden nicht selten schon die materiale Gerechtigkeit, erst recht aber die religiös geforderte Entscheidung“ (16).

Wenn in menschlicher Unzulänglichkeit allzuoft Person und Amt oder auch sakramentale, an der Person des Trägers hängende Gewalt und Jurisdiktion auseinanderklaffen, so sehen wir hier weder eine Schwierigkeit für den vollen Ausbau jurisdiktionaler Gewalt noch eine solche für die sakramentale Ordnung. Es ist zuzugeben, daß die Jurisdiktionsgewalt, man denke an die Delegation, an die Gewalt der Kongregationen, an die Kapitel, nicht in der gleichen Weise personal gebunden ist wie die potestas ordinis. Aber sind es nicht doch letztlich personale Träger, die Gewalt ausüben? Sind es nicht Entscheidungen von Personen, die fortwirkend Recht begründen? Bezüglich der formalen juristischen Dezisionen sei die Frage gestellt, ob eine ausschließlich formaljuristische Dezision überhaupt vom Standpunkte der Justitia tragbar ist. Liegt nicht hier die Stelle, an der sich der Sündenfall des Rechtes am leichtesten begibt?

Bei der Verkündigung, also bei dem Verhältnis von Lehre und Jurisdiktion, wird man zwischen der geoffenbarten Wahrheit, ja der Wahrheit überhaupt, und ihrer Verkündigung einerseits und der geoffenbarten, der Kirche zu treuen Händen übergebenen Wahrheit und ihrer Verkündigung anderseits unterscheiden müssen. Während dort die auctoritas docendi nicht in Erscheinung zu treten braucht, ist sie hier notwendig mit dem Wesen und den Aufgaben der Kirche verknüpft. Die rechtliche Machtvollkommenheit autoritativer Lehrverkündigung hindert, wie uns scheint, eine persönliche Darbietung der Lehre nicht. Allerdings wird hier der Glaubende unmittelbar der Wahrheit und dem, der die Wahrheit ist, verpflichtet, während er dort im Glaubensgehorsam auch der Person des Lehrenden begegnet. Diese Autorität des ex officio Lehrenden scheint uns mit gutem Recht auch da, wo die kanonische Sanktion des Anathems nicht ausgesprochen ist und kein eigentliches Gesetz vorliegt, der Jurisdiktionsgewalt zugeschrieben zu werden, und das eben auch auf Grund der gemeinschaftsbezogenen Wirklichkeit des Glaubens und der christlichen Lehre.

In der Frage nach der Stellungnahme des Rechtes zu der im Glaubensakte gegebenen freien Entscheidung und in jener nach der Bestrafung der Häretiker sei auf den Artikel Joseph Höffners „Macht und Gnade“ in dieser Zeitschrift (1947, 23 ff., 29) hingewiesen.

Wenn Klein meint, mit dem Einbau des Begriffes „baptizatus in ecclesia catholica“ in das Recht sei „eine Bresche zugunsten eines grundsätzlichen Umdenkens in den Begriffsapparat weltseitiger Rechtskategorien im Bereich der Kirche gelegt“ (23), also eine Anerkennung und Rückbesinnung auf die vorkanonische religiös-ethische und sakramentale Ordnung, so glauben wir dem nicht beipflichten zu können. Unserer Ansicht nach liegt hier keine grundsätzliche Änderung in der Stellungnahme der Kirche vor. In ihrer Güte will die Kirche nicht, daß die Ehen so mancher Nichtkatholiken ungültig seien. Sie präsumiert nicht mehr so unbedingt wie bisher die mala fides des Irrenden und hat so die Freiheit zu dispensieren. Die Unterscheidung zwischen forum externum und internum bietet eine weitere Möglichkeit, dem Irrenden gerecht zu werden. Das Vergehen dessen aber, der sich mala fide von der Kirche getrennt hat, wird die Kirche auch weiterhin trotz oder vielmehr wegen der freien Glaubensentscheidung ahnden und ahnden müssen.

Wir schließen unsere Ausführungen mit der Hoffnung, es möge dem Verfasser



gegeben sein, seine Gedankengänge in einem ausführlicheren Werke vorzulegen. Zum Thema selber wird die althergebrachte Bestimmung der Grundlagen und Grenzen eines Sachgebietes vom Wesen und dem finis der in Frage stehenden Wirklichkeit tiefer herangezogen werden müssen — und sich fruchtbar erweisen. Sollten wir den Verfasser allzusehr mißverstanden haben, so halte er dieses uns zugute und Heraklit, dem Dunklen.

Theologieprofessor Dr. Heribert Schauf, Aachen

## Die religiöse Not in der sächsischen Diaspora

Wir sächsischen Diasporapfarrer haben in der Hauptsache folgende Probleme und Sorgen:

1. Gelände- und Verkehrssorgen: Monatlich sind fast 800 km an Gottesdienst- und Unterrichtswegen zurückzulegen. Materialverschleiß seit 1945: Ein Fahrrad fiel nach intensivstem Gebrauch aus, eines ging auf der Landstraße verloren, ein anderes ist wegen totalen Reifenschadens nicht mehr brauchbar, zwei geliehene, die vom Eigentümer schon einmal zurückerbeten wurden, haben schlechte Reifen und andere Schäden. Im vergangenen Winter war vier Monate lang an Fahrradgebrauch überhaupt nicht zu denken. Alle Wege zu Fuß. Jeden Sonntag für jeden Geistlichen wenigstens 20 km, der längste Sonntagsmarsch monatlich je einmal 50 km. Das fordert neben einer Masse von Zeit einen schwer abzuschätzenden Verschleiß an Kraft und Material. Eine kleine Erleichterung ist in dieser Beziehung eingetreten, weil Pfingsten ein Kleinstkraftrad in Betrieb genommen werden konnte. Allerdings darf die Bedeutung eines Kraftrades mit 60 ccm Zylinderinhalt im Gebirge nicht überschätzt werden.

2. Die allgemeinen und lokalen Diasporaschwierigkeiten: Die Bevölkerung war 1939 nur zu 1,5% katholisch. Diese verschwindende Minderheit war belastet mit allen Hemmungen eines ausgeprägten und niederdrückenden Inferioritätsgefühls. Die übrige Bevölkerung politisch extrem, weltanschaulich unchristlich, religiös sektiererisch, insgesamt ablehnend gegen alles Katholische. Für den Pfarrort selbst ist besonders charakteristisch das stolze Selbstbewußtsein der Eingeborenen, eine bedeutende Industriestadt, mit einem pompösen Kinotempel ein gewichtiger Kulturmittelpunkt und mit mehreren Vergnügungsstätten eine zugkräftige Zentrale für westerzgebirgisches Amusement zu sein. Soviel Namen, soviel Quellen der Versuchung für unsere harmlosen Katholiken, die vom katholischen Lande mit patriarchalischen Verhältnissen kommen und hier lernen, um ein Wort Ernst Hellos abzuwandeln, vor der unerklärlichen allgemeinen Verachtung alles dessen, was ist, sich „hochachtungsvoll“ zu verhalten; das heißt, ihnen droht der Boden unter den Füßen zu schwinden, und katholisch ist jeweils doch nur soviel Land, wie sie mit ihren Füßen betreten, solange sie sich unbeirrbar und zäh behaupten. Ehrfurchtsloser Spott, kalter Indifferentismus, materialistische Weltanschauung, die Erfahrung, daß es ohne Gott und Kirche „ausgezeichnet geht“, das anziehende Beispiel gewinnbringender Sonntagsarbeit u. a. erzeugen eine giftige Atmosphäre, der gegenüber der Durchschnittskatholik nicht robust genug ist. Dazu die weiten, unbequemen Wege, und der Prediger der Neuapostoliker predigt „auch so schien“, und bei den Methodisten hat es schon viermal für alle Heringe gegeben.

3. Die Überflutung mit Flüchtlingen und Bergarbeitern: In diese Verhältnisse strömen seit 1943 in großer Zahl die Evakuierten, zuerst vom Westen, dann vom Osten; seit Ende 1945 die Umsiedler aus dem

Osten, seit Herbst 1946 die Bergarbeiter aus dem ganzen Lande. Die allein-stehenden Bergarbeiter machen es wie früher die Soldaten, die der elterlichen Kontrolle entrückt, ausprobierten, was ein freies Leben ist. Das Land wird überflutet mit Katholiken, Gottesdiensträume werden zu klein, an allen Orten muß Gottesdienst eingerichtet werden. In Orten, durch die man früher nur durchfuhr, in denen nie etwas zu tun war, werden jetzt über 100 katholische Schulkinder gezählt — mehr Schulkinder als 1943 in der ganzen Pfarrei —. Es gibt wieder große Klassen zu unterrichten — gewiß, aber sie müßten viel größer sein. 100 Kinder in Ober- und Niederschlema — aber ich bekomme höchstens 40 zusammen. 120 Kinder in Schneeberg — aber mehr als 60 waren niemals da. 110 Kinder in Hartenstein und näherer Umgebung — aber 70 kenne ich noch nicht.

Gottesdienste an zehn Stellen — gewiß, stellenweise überfüllte Räume, aber wo sind die anderen? Sind sie schon in die schreckliche Diasporamühle hineingeraten? Der katholische Anteil an der Bevölkerung ist höher geworden. Aber die Luft ist nicht entgiftet. Es kann noch keine Dispens gewährt werden von jener Katholizität, die wir „Diasporafestigkeit“ nennen.

4. Die Gefahr der Verproletarisierung: Die Evakuierten von 1943/44 hatten in den Bombenangriffen ihre Wohnungen verloren, sie waren ihrer Rückkehr sicher. Die Umsiedler jedoch haben ihre Wohnungen verloren und die Heimat. Sie leben unter ganz neuartigen psychologischen Voraussetzungen. Die Ansässigen hatten keine Kriegsschäden an Hab und Gut, und die Gebirgler waren schon immer stark in sich verkapselt. Die Einen gefangen in ihrer leiblichen und seelischen Not — die Anderen gefangen in ihrer Selbstzufriedenheit. Die Einen ohne Schuld aller Dinge bedürftig — die Anderen zum Teil ausgegeben, zum Teil zugeknöpft. Die Einen und die Anderen gänzlich verschieden in Lebensanschauung, Lebensgewohnheiten u. a. „Sie konnten zusammen nicht kommen.“ Die üble Behandlung der letzten Jahre, die plötzliche Verarmung nach solidem Wohlstand schaffen Verbitterung und revolutionären Geist. Die Verhältnisse der Umsiedler lassen sich auf den soziologischen und psychologischen Nenner bringen: Gefahr der Verproletarisierung. Ernsthafte Männer, die 1946 noch sagten: „Das wird ja wohl an uns liegen, wir werden nie Proleten“, bekennen ein Jahr später zermürbt: „Uns kann alles gleich sein, wir können nichts mehr verlieren, nur noch gewinnen, wir sind vollständige Proleten.“ Was hat die Seelsorge einzusetzen gegen die Verproletarisierung der Umsiedler, ja des ganzen Volkes? Was nützt die Predigt des Glaubens, wenn wir nicht durch gerechte Zustände oder durch hinreichende Liebestat unsere Gläubigen physisch aufnahmefähig erhalten können für den Glauben? Wie hat die Kirche seit 100 Jahren Fuß gefaßt im Proletariat? Gewiß — das war weltanschauliches Proletariat. Aber gibt es überhaupt für die proletarische Existenz eine Möglichkeit geistiger Kultur oder gar christlicher Erweckung oder Haltung? Es wird hohe Zeit, daß die Gerechtigkeitsforderung und das Liebesgebot christlicher Soziallehre zum unüberhörbaren Kampfruf einer sozialen Bewegung im staatsbürgerlichen Raum werden. Wir sind bedroht von neuen Sünden durch neue Unterlassungen!

5. Verständnislosigkeit gegenüber der Diaspora: Allenthalben hört der Seelsorger, daß die Umsiedler in der Heimat hingewiesen worden sind auf die Besonderheiten der Diaspora, sowohl von gelegentlichen Diasporapredigern wie auch vor der Evakuierung von ihren Heimatpfarrern. Aber dann haben sie sich zweifelnd gefragt: Wo mag es wohl solche Länder geben? Nun wissen sie es, nun sind sie drin. Nun ist die Kirche so armselig, der Weg so weit, die Leute singen und beten ganz anders: „Unsere Pfarrer waren viel mehr fürs Gemüt, und unsere Malandachten waren so schön, unsere Geistlichen hatten es nie so eilig, und sie waren nie so abgehetzt; es war alles viel

feierlicher mit Blumen und Kerzen und Weihrauch, und der Kirchenchor hat jeden Sonntag vierstimmig gesungen; der hiesige Pfarrer ist gegen die Evakuieren; in der Sylvesterpredigt hat er sogar gesagt, nur Evakuierte wären aus der Kirche ausgetreten und wir würden zu wenig für den Sakramentempfang der Sterbenden sorgen; niemand will uns verstehen und sogar auch die Kirche lehnt uns ab.“

Diese Klagen sind der Wirklichkeit entnommen und könnten beliebig vermehrt werden. In dem Augenblick, in dem die Katholiken in Massen in die Diaspora einströmen, müßte die Gefährlichkeit der Diaspora abnehmen. Aber gerade jetzt wird es ganz offenkundig: Wer nicht reflektierter lebt, kann den Klimawechsel vom katholischen Schlesien in die sächsische Diaspora weder verstehen noch vertragen. Es erübrigt sich, zu den einzelnen Klagen Stellung zu nehmen. Nur Folgendes ist festzustellen: Der Katholik in der Diaspora muß die katholische Substanz zu unterscheiden wissen von der Peripherie, von Sitte und Brauchtum; das Katholische vom Lokalen; pfarrgemeindliche Anliegen von persönlichen. Selbstverständlich, daß gerade den Umsiedlern und ihren Gewohnheiten soviel Raum gegeben wird, daß sie sich so heimisch fühlen wie möglich. Aber ebenso notwendig, daß nicht jeder, auch nicht jede Gruppe, tut, was sie will.

Es ist schön, voll meditierender Muße, in Talar und Zingulum und Birett über die Straße zur Kirche zu gehen. Aber im Interesse der Evakuierten brauchen wir oft dringender ein Paar derbe Infanteriestiefel und einen festen Wetterhut als eine Soutane. Vierstimmiger Chorgesang am Sonntag ist schön. Aber in der Diaspora ist es wichtiger, die Kinder, die keine Wochentagsmesse kennen, am Sonntag aktiv in die Gottesdienstgestaltung einzubeziehen.

Wir stellen eine verhängnisvolle Verständnislosigkeit für die Diaspora fest und führen aus tieferer Kenntnis und Erfahrung einen erbitterten Kampf um die katholische Seele der entwurzelten Heimatlosen. Der Seelsorger weiß, daß er manches geschickter tun könnte und er lernt immer. Umgekehrt wird der in der Diaspora unerfahrene Katholik auch bereit sein müssen, in der neuen Situation neu zu lernen. Aber solange in einer weitverzweigten Pfarrei zwei Seelsorger Sonntag für Sonntag sechs oder sieben Gottesdienste halten müssen und einer der beiden mit dem Kleinstkraftrad im Gebirge im Dienst der Sonntagsheiligung mühselig 100 km fährt, solange werden die Priester gehetzt, gejagt, beschmußt und unfeierlich aussehen — alles für diejenigen, denen er als pastor bonus in der irdischen Heimatlosigkeit wenigstens die geistliche Heimat retten möchte. Wir möchten den Gläubigen nicht nur entgegenkommen, wir wollen ganz zu ihnen kommen, bis zu ihnen hin, die Unbequemlichkeiten des Kommens ganz auf uns nehmend. Es ist schon so: Der Zuziehende versteht die Diaspora nicht. Was ist zu tun? Der Umsiedler muß lernen, die neue Pfarrkirche als die seinige zu sehen. Die Diasporapfarrkirche ist dein Vaterhaus! Der Herrgott hat dich hierher geführt, und hier mußt du heimisch werden — trotz äußerer Armseligkeit — wegen der Weihe des Heiligtums und wegen des Tabernakels. Es braucht einen unglaublich nüchternen Sinn für echten Wert und für unverrückte Wertordnung. Nüchternen Sinn für die Ordnung der Werte läßt uns rennen und jagen, mahnen und warnen, ob gelegen oder ungelegen.

Es ist nichts so begreiflich, als daß der schlesische Heimatpfarrer Verbindung pflegt mit seinen ehemaligen Pfarrkindern, je näher desto besser, und am allerbesten, indem er bei ihnen bleibt; am ungeeignetsten durch die Post! Denn wenn der Pfarrer nur brieflich zu den Seinen spricht, so ist das erfahrungsgemäß ein sicheres Mittel, das Heimischwerden in der neuen Pfarrkirche zu erschweren. Aber wenn er bei den Seinen geblieben wäre, als Kaplan des neuen Pfarrortes oder als Pfarrvikar der Außenstelle, und wenn er die Erfahrung

des diasporakundigen Pfarrers ausgenützt hätte... dann, ja dann wäre dem Priestermangel abgeholfen, es würde alles ruhiger und feierlicher, die Infanteriestiefel würden an Wert verlieren und im gleichen Maß würde der Taler an Geltung gewinnen. Es würde vieles anders. Nur würden wir auch dann noch Diaspora bleiben, und auch dann müßte die Hauptforderung heißen: Diasporafeste Katholiken! Eine Menge von Schwierigkeiten beruht allein darauf, daß man unsere Verhältnisse zu messen sucht mit den Massen des platten katholischen Landes. Unsere Umgebung ist anders, die Luft ist anders, die Lebensbedingungen sind anders, die Seelsorgsbedingungen sind anders, darum müssen die Laien und die Hirten anders sein — und die anderen müssen das lernen.

Nur der Katholik, der härter ist als die Mühlsteine der Diaspora, hat Bestand!

6. Der Verschleiß der Seelsorger: Die Seelsorger verschleßen — physisch, psychisch, geistlich. Physisch: Ich erinnere an die Strapazen der Wege, des Gebirges, der Jahreszeiten, der Temperaturen, der Niederschläge, des Hungers. Eine Zeitlang schützten äußere Mittel dagegen. Aber eines Tages können die Verhältnisse stärker werden als die physische Konstitution.

Psychisch: die Last einer jeden Gemeinde, und jede Gemeinde ist eine andere Last. Die unversehene Toten. Die Leibes- und Seelennot. Der Mangel an Unterscheidungsgabe und Wertsinn. Die Eifersucht und Streiterei und das Ausgleichenmüssen. Der Kampf gegen Indifferentismus, um konfessionelle Klarheit — die Seelsorger werden seelisch zermürbt! Der Seelsorger muß wachen, aber er wird müde. Diese Müdigkeit zielt auf den geistlichen Bereich. Das ist gewiß kein Wunder. Hat der Versucher darin die verwundbare Stelle des modernen Priesters gefunden? Jedenfalls ist das eine Lebensbedrohung der priesterlichen Substanz.

Zusammenfassend formuliere ich zwei Gefahren der Seelsorge: Verproletariierung der Massen und Verschleiß der Seelsorger.

Demgegenüber die konsequenten Forderungen: Verbreiterte Leibsorge, verinnerlichte Seelsorge, vertiefende Priestersorge.

Diasporapfarrer Otto Rotstein

## Die „Theologengemeinschaft Trier“ in der neuen Akademischen Bonifatius-Einigung

A. Geschichtlicher Überblick: Die Anfänge des Akademischen Bonifatius-Vereins gehen bis in das Jahr 1867 zurück, wo er als besonderer Verband vom allgemeinen Bonifatius-Verein abgezweigt wurde, mit dem Ziel, sich der religiösen Betreuung der katholischen Studenten zu widmen. Jeder Hochschulort, auch in rein katholischer Umgebung, war zu einer geistigen Diaspora geworden, in denen aufgeklärte und liberale Professoren ihre undristliche, wenn nicht anti-christliche Wissenschaft vertraten. Dieser besonderen Lage der katholischen Studenten konnte durch die ordentliche Pfarrseelsorge nicht vollauf Rechnung getragen werden. Es galt, sie in einer besonderen, ihrem Berufe entsprechenden seelsorglichen Betreuung zu erfassen. Was lag näher, als diese Aufgabe den Mitstudenten der theologischen Fakultäten anheimzustellen? So kam es zur Gründung des Akademischen Bonifatius-Vereins, der bald hauptamtliche Studentenseelsorger unterhielt und durch religiöse Schulungskurse, durch eigene Exerzitienkurse, durch Einrichtung von Lesestuben, seit 1884 durch Herausgabe einer eigenen Zeitschrift, der „Akademischen Bonifatius-Korrespondenz“, zu wirken suchte. Später trat das Werk der Religionshochschule mit dem festen Sitz in Elkerlinghausen hinzu. Ihr Leiter, Rektor Luß, veranstaltete außerdem mit einer großen Anzahl von namhaften



Theologen in den größeren Städten Deutschlands Ferienhochschulkurse. Von sich aus drängte der Akademische Bonifatius-Verein bald wieder zur eigentlichen Diasporaarbeit. Man unterstützte den Bau von Kirchen, besonders an Hochschulorten, man gewann in Disporafahrten Einblick in die Not unserer Katholiken, man schuf das Hilfswerk der Kommunikantenanstalten, man nahm eine größere Anzahl von Diasporakindern zur Erstkommunion für ein halbes Jahr in die katholische Heimat auf. — All dieser fruchtbaren Arbeit wurde im Jahre 1939 mit dem Verbot der Akademischen Bonifatius-Korrespondenz ein Ende bereitet.

**B. Neugründung:** Nach Beendigung des Krieges erkannte man bei den zuständigen kirchlichen Stellen rechtzeitig die Notwendigkeit der Wiedergewinnung und der besonderen Pflege des katholischen Lebens bei den Studenten, die ihrerseits mit der Bitte um besondere Betreuung für die bitteren Nöte der Nachkriegszeit sich an den Beauftragten der Fuldaer Bischofskonferenz für Studenten- und Akademikerseelsorge, Erzbischof Jaeger von Paderborn, wandten. Diesem beiderseitigen Willen entsprang am 8. Januar 1946 die Neugründung der Akademischen Bonifatius-Einigung als Nachfolgerin des Akademischen Bonifatius-Vereins. Im ersten Jahr nach der Neugründung wurden in den meisten Konvikten und Seminarien Theologengemeinschaften gegründet. In zwei grundlegenden Versammlungen von Theologen und Laienstudenten in den Monaten April und September 1946 wurde die Satzung der neuen Einigung erarbeitet. Gegenüber der früheren Satzung wurde hier den Laienstudenten ein größerer Raum von Mitarbeit und Verpflichtung für ihre Mitstudenten eingeräumt. Neben diesen Tagungen liefen unter den verschiedenen, von den örtlichen Studentenpfarrern ins Leben gerufenen Studentengemeinden Beratungen über einen Zusammenschluß der katholischen deutschen Studentenschaft.

Die letzte Theologentagung der Akademischen Bonifatius-Einigung vom 22. bis 25. April 1947 in Hardehausen hatte sich unter Teilnahme des Erzbischofs Jaeger als des Protektors der Einigung und des Generalvikars Dr. Rintelen als des Geistlichen Vorsitzenden zur Aufgabe gemacht, die als notwendig erkannte Arbeit beschlußmäßig festzulegen.

Neben der Gebets- und Opfergemeinschaft, die ihren Ausdruck im monatlich in den Anliegen der Einigung gefeierten heiligen Meßopfer findet, sollen insbesondere Patenschaften für katholische Studentengemeinden in der Diaspora übernommen werden. Wir Trierer erhielten die Technische Hochschule in Dresden und später noch die Universität Kiel zugeteilt.

Das Werk der Religionshochschule, das neben Kursen in Elkerlinghausen auch wieder solche an Ferienaufenthalten von Studenten aufgenommen hat, soll gefördert werden, z. B. durch Vorbereitung eines solchen Ferienkurses. Infolge der Buchknappheit soll für bedürftige Studenten und Flüchtlingsgeistliche eine Buchsammlung durchgeführt werden.

Zur Erfassung des Diaspora- und vor allem des Vertriebenenproblems soll in Werkwochen und Diakonaten seelsorgliche Hilfe geleistet werden. Und schließlich sollen wir der geistigen Not unserer Kriegsgefangenen durch Übersendung von Werkbriefen, Arbeitsmappen und insbesondere von persönlichen Briefen zu steuern versuchen.

Außer diesen Erwägungen für eine fruchtbare Gestaltung der praktischen Arbeit wurde die Eingliederung der Akademischen Bonifatius-Einigung in die Katholische Deutsche Studenten-Einigung besprochen. Der Studententag in Limburg vom 22. bis 24. März 1947 hatte erfreulicherweise den Zusammenschluß aller katholischen Studentengemeinden gebracht. Die Akademische Bonifatius-Einigung wird in Zukunft zur erfolgreichen Erfüllung ihrer Seelsorgsaufgabe an den Studenten in diese Studenten-Einigung als das religiöse Institut aufgenommen, um an ent-

scheidender Stelle an den Vorschlägen, Beratungen und Entschlüssen der Studenten beteiligt zu sein.

Mit Beginn des Sommersemesters 1947 haben wir Trierer Theologen die Arbeit an der Bonifatiusache, die in Trier eine so ruhmreiche Vergangenheit hatte, wieder aufgenommen und uns alle in der „Theologengemeinschaft Trier“ zusammengeschlossen. Neben Geld- und Buchsammlungen in unseren eigenen Reihen, die wir unseren beiden Patenhochschulen Dresden und Kiel zukommen lassen, bemühten wir uns angesichts der drängenden, hilfeheischenden Aufgaben Ehrenmitglieder zu gewinnen. Über 500 Geistliche unseres Bistums sind bisher unserer Einladung gefolgt; sie haben es uns ermöglicht, eine größere Geldsumme nach Paderborn abzuführen und in den vergangenen Herbstferien mitten in der Hildesheimer Diaspora in einer Flüchtlingspfarre während vier Wochen ein Diasporadiakonat durchzuführen. Die folgende Schilderung soll über die Zustände dort berichten und einladen, unserer Arbeit weiterhin ein helfendes Wohlwollen zu bewahren und vielleicht der einen oder anderen noch „gut gestellten“ Pfarre den Weg zu einer Patenschaft für eine Diasporaflüchtlingsseelsorgestelle zu ebnen. (Dabei folgen wir der Mahnung des gemeinsamen Hirtenbriefes der deutschen Bischöfe vom August vorigen Jahres!)

C. Bericht über unser Diakonat in Mandelsloh vom 10. 8. bis 10. 9. 1947: Die Diözese Hildesheim — unsere alte Patendiözese — vermittelte uns die Einladung von vier Pfarrern zur Durchführung eines Diakonates. Nach kurzer Überlegung entschieden wir uns für Mandelsloh, etwa 30 Kilometer nordwestlich von Hannover, weil es eine neu eingerichtete Pfarrvikarie war, die ganz aus Ostflüchtlingen sich zusammensetzte. Mandelsloh umfaßt 22 Dörfer, zum Teil 35 Kilometer von dem Pfarrort selbst entfernt mit 3500 Katholiken, Ostvertriebenen aus dem Glatzer Land, aus Nieder- und Oberschlesien und aus Ostpreußen. Als Seelsorger wirken dort drei Geistliche: ein Pfarrer aus dem Glatzer Land, ein Pfarrer aus der Diözese Ermland und ein Kaplan aus der Prälatur Schneidemühl. Der Pfarrer aus Ostpreußen fuhr während unseres Aufenthaltes für vierzehn Tage in Urlaub. Wir selbst waren mit Professor Dr. Knauber in zwei Gruppen von vier Mann je zwei Wochen tätig.

Nach unserer Ankunft ging es alsbald in den jedem einzelnen zugewiesenen Bezirk, der vier bis fünf Dörfer umfaßte, in dem er nun für die nächste Zeit als „parochus loci“ wirken sollte. Wir waren eigentlich stolz darauf, daß man uns so viel Vertrauen schenkte und daß wir Gelegenheit fanden, die Theorie des Hörsaals in der Praxis auszuprobieren.

Als Ziel der ganzen Arbeit schwebte uns vor, diesen heimatvertriebenen Menschen zu zeigen, daß es noch Menschen gibt, die sich um sie kümmern, nicht nur als offiziell organisierte Caritas oder Wohlfahrt, sondern als Mensch, als Bruder, ferner sie im Glauben, im starken katholischen Selbstbewußtsein zu stärken, zu festigen oder aufzurichten, sie froh zu machen als Kinder der katholischen Mutter-Kirche, der Jugend das Jugendreich der Freude, der Freiheit und der Wahrheit aufzuschließen. Auf dreifachem Wege suchten wir das zu erreichen: durch Familienbesuche, durch Jugendarbeit in Religionsunterricht und in Gruppenstunden und durch Gemeindeabende.

Wir gingen zu den Leuten in die Wohnungen, soweit man überhaupt von Wohnungen reden konnte. Die Caritashelferinnen gaben vorher kurz Aufschluß über die einzelnen Familien. Und dann saß man eine Zeitlang unter diesen Menschen: Sie erzählten von ihrem Leidensweg, von ausgestandener Angst, von verschleppten, vermißten Familienangehörigen, von ihren Kindern, die auf der Flucht gestorben, von der drückenden Sorge um Nahrung und Kleidung, von ihrer Sorge um die Ausbildung der Kinder, von der fernen Heimat, von den großen religiösen

Erlebnissen dort, von ihrer großen Sehnsucht. Wieviel harte Einzelschicksale! Aber immer wieder hörte man das Bekenntnis: Ja, wenn wir unseren Glauben nicht hätten, könnten wir das gar nicht tragen. So stand man oft beschämt vor solch tiefer Religiosität und vor solch starkem, lebendigem, leiderproblem Glauben. Es gab aber auch manch andere Familie, wo man aufrichten, Mut machen mußte, wo der Glaube schon schwach geworden, wo starke religiöse Gleichgültigkeit eingetreten war. „Warum mußten wir das durchmachen? Haben wir mehr Schuld als die übrigen Deutschen?“

Dort sprach man vom Vater-Gott, der auch ihr Geschick in Händen hält; von ihrer Aufgabe und Sendung in der Diaspora, von der wahren Hoffnung des Christen.

Die Jugendarbeit nahm uns am meisten in Anspruch. Wir übernahmen für diese Zeit den planmäßigen Religionsunterricht in den Volksschulen. Da bot sich uns allerdings ein tieftauriges Bild: eine erschröckende Unwissenheit, die man jedoch verstehen kann, wenn man bedenkt, daß die meisten Kinder fast zwei volle Jahre keinen Religionsunterricht hatten und daß er jetzt aus Mangel an Lehrkräften auch nicht planmäßig erteilt werden kann. Es war schwer, die Kinder überhaupt zum regelmäßigen Besuch der Stunden zu bekommen. Alle waren sie nie da. Ungünstig war allerdings, daß wir den Unterricht nachmittags halten mußten, wo es doch so sehr heiß war und die nahe Leine zum Baden lockte. Wir versuchten, wenigstens die Grundlagen den Kindern beizubringen: das Vaterunser, die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, die 7 Sakramente, das Wesentliche über das hl. Meßopfer.

Für die 10- bis 14jährigen hielten wir abends öfter eigene Stunden. Es wurde vorgelesen, erzählt, gespielt, gesungen. So kam doch etwas Frohsinn unter diese Kinder, in deren junges Leben allzufrüh das Leid gegriffen hatte. — Schwierig war die Arbeit bei der erwachsenen Jugend. Sie mußten den ganzen Tag über arbeiten, so daß sie abends recht müde waren. Doch konnten wir einige Abende mit ihnen zusammensitzen. Manchmal kamen viele, manchmal wenige. Am schwersten war es, an die männliche Jugend heranzukommen. Wir sprachen zu ihnen vom rechten Frohsinn, und wir waren gleich froh mit ihnen in Gesang, Spiel und Scherz; wir versuchten ein kraftvolles Glaubensbewußtsein zu wecken; wir sprachen über unsere Heimat, über ihre Jugendarbeit; wir erinnerten sie an ihre Sendung in der Diaspora. In Bibelstunden versuchten wir sie vertraut zu machen mit der Heiligen Schrift, gaben ihnen auch gleich Texte und Anleitung zum rechten Lesen. Den meisten jedoch fehlte die erforderliche Aufnahmebereitschaft für religiöse Fragen. Unsere Zeit war kurz. Doch zeigte sich bei den Veranstaltungen, daß manches Gute geweckt worden war. Wo es möglich war, setzten wir auch aus ihren Reihen Jugendführer ein. Als Führerinnen für die Mädchen sind die Pfarrhelferinnen tätig.

Gemeindeabende wurden in allen Bezirken durchgeführt, vielfach als Abschluß der ganzen Tätigkeit. Die Leute kamen dazu sehr zahlreich. Manchmal brachten sie auch ihren evangelischen Gastgeber mit. Auch hierbei leitete uns das Ziel, die Leute froh zu machen, ihnen Entspannung zu geben, aber auch ein katholisches Gemeinschaftsbewußtsein zu pflegen. Gemeinsame Lieder, Musikstücke, Volkstänze und andere Vorführungen der Jugendgruppen weckten Frohsinn und ernste Besinnlichkeit. Der eine oder andere von uns konnte selbst durch humorvolle Beiträge mitwirken. Eine kleine Ansprache gab den Religiösen den entsprechenden Raum. Das frohe Lachen, die leuchtenden Augen und die gespannten Gesichter der Leute zeigten die innere Anteilnahme.

Von früh bis spät war man in Bewegung. Und kam man dann abends „heim“, dann folgte oft noch eine Aussprache mit den evangelischen Quartierleuten, so rechte Nikodemusstunden, wo es galt, all die vielen Fragen zu beantworten, falsche Auffassungen über den katholischen Glauben, über katholische Einrichtungen, Sitten

und Gebräuche richtigzustellen, aber auch schon mal ernste Auseinandersetzungen mit wirklichen Wahrheitssuchern.

Die Tage brachten uns viel Arbeit, aber auch viel Freude, jedoch auch manche Enttäuschungen, die uns aber nicht entmutigen konnten. Wir waren einmal „Flüchtling unter Flüchtlingen“ geworden, wie es der Pfarrer auf einem Gemeindeabend ausdrückte. Wir hatten ihre Not für kurze Zeit mit ihnen geteilt und ihnen nach Kräften zu helfen gesucht. Und wir helfen weiter durch unser Gebet und die Tat, soweit sie in unserem Vermögen steht!

H. Groß, J. Pöck, Trier-Priesterseminar

## Um das christliche Menschenbild / Literatur-Uebersicht

In den letzten zwei Jahren ist die Frage nach dem „neuen Menschenbild“ in zahllosen Broschüren und Vorträgen nicht selten derart oberflächlich und belanglos erörtert worden, daß viele dieses gewiß sehr dringlichen Anliegens überdrüssig geworden sind. Es dürfte deshalb angebracht sein, auf einige Bücher hinzuweisen, die durchaus Wertvolles zu sagen haben.

Wilhelm Josef Revers, *Persönlichkeit und Vermassung. Eine psychologische und kulturanthropologische Studie.* Verlag Ferdinand Schöningh, Würzburg 1947. 148 S., kart.

Der Verfasser, Assistent am Psychologischen Institut der Universität Würzburg, geht vom massenpsychologischen Experiment der großen Gefangenenlager der Nachkriegsjahre aus. Entrückt von Heimat und Familie, an der Grenze des Existenzminimums in Enge und Menge und ohne Genußmittel lebend und zur Eingeschlechtlichkeit verurteilt offenbarte sich der „Massenmensch“ in furchtbarem Innenweltmangel, in zotenhafter Ehrfurchtslosigkeit, in hysterischer Enthemmung und neurotischer, tyrannischer Ich-Sucht. Der Massenmensch, dieses „Negativ des Menschen“, ist Produkt der Entgöttlichung und Entpersönlichung des Menschen und der Entartung der Ehe zur „AG für Sexualgenuß“. Der Weg zur Entmassung kann nicht über den Sozialismus führen, da er nicht nur Ablösung des Individualismus, sondern Auflösung des Individuums ist und somit die Vermassung geradezu vollendet. Nur die in demütiger Rückkehr zu Gott gegründete Vollpersönlichkeit des Menschen wird den amorphen Haufen der Masse allmählich überwinden können. Besonderen Wert legt Revers in diesem historischen Prozeß der Entmassung auf die richtige Wertung der Ehe als der „Quelle der Entmassung“. Wenn er dabei betont, die Ehe beruhe auf Liebe (Eros und Agape), nicht auf Fortpflanzung, so daß „sowohl die Intention auf Verhinderung des Kindes als auch die bewußte Intention auf das Kind ein Frevel“ sei (S. 140), so muß diese Formulierung wohl im Sinne des Dekrets des Heiligen Offiziums „über die Ehezwicke“ vom 1. April 1944 (vgl. diese Zeitschrift, Jg. 1947, S. 123 ff.) verstanden bzw. ergänzt werden.

In innerer Beziehung zur Masse steht die „Führermystik“. „Wer Bestie ist, wird Bestien um sich haben“, sagt Dante. Die hier sich auftuende Problematik sucht Gustav Würtenberg an der dämonischen Gestalt Neros zu ergründen:

Gustav Würtenberg, *Nero oder die Macht der Dämonen.* Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1947. 240 S., geb. 8,20 RM.

Nero, „Verbrecher, Narr und Gott“ in einer Person, trägt die Doppelfrage aller Demagogen: der Masse gegenüber das „Staatsgesicht“ des gottgesandten, selbstlosen Menschenbeglückers, des genialen Politikers und Feldherrn, unter dieser Maske verborgen das „wirkliche Gesicht“ des hemmungslosen, brutalen, aller geistigen Qualitäten baren „Primitiven und Psychopathen“. Aber



gerade dieser Typus des Primitiven wirkt auf die Masse in besonderem Grade. Ist doch die uniforme, leere, entpersönlichte Kollektivseele gesteigert erregbar und von außergewöhnlicher Suggestibilität. Ein voller Magen, Fahnen, Musik, der „Kult des Geschreis“ und sonstiger Rummel berauschen die Massen so sehr, daß man geradezu von einem „natürlichen Bündnis zwischen Diktatur und Masse“ reden muß: „Der Nihilismus von oben bedingt den von unten“. Nero gegenüber steigerte sich dieser Rausch bis zu göttlicher Verehrung, was wiederum nur bei einer gott-los gewordenen Masse möglich war. — Würtenbergs historisches und doch so zeitnahe Buch gipfelt in der Erkenntnis, daß es nicht nur Menschen göttlicher Transparenz geben kann (etwa große Prophetengestalten), sondern auch solche satanischer Transparenz, welche die Massen „besessen und dämonischen Kräften hörig machen“, ein Wissen, das in unserem Zeitalter des Massenmenschen von erschütternder Eindringlichkeit ist.

Die weitere Aufgabe, das christliche Menschenbild in seinen konkreten Zügen näher zu kennzeichnen, unternehmen mehrere Neuerscheinungen:

Johannes Lotz, SJ., Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit. Drei Vorträge. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1947. 128 S., geb.

In den beiden ersten der 1943 gehaltenen Vorträge kennzeichnet der Verfasser das Massendasein und die Lebensangst als die hauptsächlichsten Bedrohungen des modernen Menschen. Gottesferne, Entpersönlichung, alltägliche Durchschnittlichkeit, stumpfe Oberflächlichkeit und schwächliche, unehrliche Haltung haben den Menschen zum antlißlosen, in der Masse untergehenden Schemen gemacht und ihn zugleich erschütternder Lebensangst ausgeliefert, die ein verzweifelter Nihilismus und ein krampfhafter heroischer Tragizismus vergeblich zu überwinden suchen. Der dritte Vortrag, der zum Wesensgrund des Menschen vorstößt, zeigt in ernster Auseinandersetzung mit Nietzsche, daß eine Rettung nur aus dem Bekenntnis zu Geist, Gott und Christus, also aus der Rückkehr zur überlieferten, „aber neu zu gründenden christlichen Ordnung“, erwachsen kann.

Die Problematik der „Bildung zum christlichen Menschen“ untersucht:

J. P. Steffes, Christliche Existenz inmitten der Welt. Die Bildung zum christlichen Menschen. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1947. 271 S., geb. 7,50 RM.

Es ist das Anliegen dieses reichen, in edler Sprache geschriebenen Werkes, „die Eigenart des Menschen in christlicher Auffassung seines Wesens, Sinnes und Zieles zu umschreiben, die Formung und Bildung zum christlichen Menschen inmitten der Welt darzustellen, sowie die Möglichkeit zu erkennen, wie angesichts aller Weltbindungen und Weltforderungen ein Mensch als Christ existieren und zur Fülle der Existenz gelangen könne“. Unter Bildung versteht Steffes den Prozeß, „in dem der Mensch in Ausnützung der ihm gebotenen Möglichkeiten zu seiner Existenzfülle, d. h. im Bereich der Religion zu einem wirklich christlichen Menschen geformt wird“; ist doch der Mensch „ein Wesen der großen Möglichkeiten, in deren rechter Auswahl und Verwirklichung der Sinn der Bildung besteht“. Eindringlich überdenkt der Verfasser Wesen, Werden und Reichtum der christlichen Bildung und ihr Verhältnis zur profanen. Beide stellen „analoge Erfüllungen des Menschlichen“ dar; dabei „umfaßt die christliche Bildung nicht nur, wenigstens indirekt, alle wesentlichen und wertvollen Momente jedweder profanen und religiösen Bildung, ohne einer Einseitigkeit grundsätzlich zu verfallen, sondern erhebt die mit der Gnade und deren Formkräften synthetisch geeinten zu Motiven und Bausteinen einer übernatürlichen göttlichen Lebensform“. Der Mensch christlicher Bildung wird also die irdischen Entscheidungen im Lichte seiner endgültigen Lebensaufgabe treffen, d. h. den religiösen Werten unterordnen, so daß er jederzeit zwar „welttoffen und weltverbunden, nie aber weltverloren und weltversunken“ sein wird.

Der 1947 verstorbene Mainzer Sozialethiker Tischleder stellt die Bildung zum christlichen Menschen als besonderes Anliegen der Seelsorge dar:

Peter Tischleder, Das rechte Bild vom Menschen, die Voraussetzung aller rechten Menschen Sorge, besonders aller rechten Seelsorge. Florian Kupferberg Verlag, Mainz 1947. 44 S., kart. 2,80 RM.

Das christliche Menschenbild wird seinen Verzerrungen gegenübergestellt: dem geistleugnenden Materialismus und dem stoffeindlichen Spiritualismus, dem gemeinschaftsblinden Individualismus und dem personfeindlichen Kollektivismus, dem jenseitsleugnenden Diesseitsfanatismus und der diesseitsflüchtigen Jenseitsverzückung, dem gnadenfeindlichen Naturalismus und dem naturfeindlichen Supernaturalismus. Die anschauliche, durch zahlreiche treffende Zitate verlebendigte Schrift will nicht die wissenschaftliche Forschung bereichern, sondern vor allem dem Seelsorger praktische Anregung geben.

Das weltgeschichtliche Ringen unserer Tage zwischen Ost und West führt notwendig zu der unausweichlichen Auseinandersetzung zwischen östlichem und westlichem Menschenbild. Hintergründige Einsichten vermag uns hier vor allem der Dichter und Denker Dostojewski zu erschließen. Sein Urthema ist ja das „Mysterium Mensch“.

In der Hegner-Bücherei erschien in dritter Auflage:

Romano Guardini, Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk. 3. Aufl. (1. Aufl. 1932.) Hegner-Bücherei bei Josef Kösel, München 1947. 290 S., kart.

In aufschlußreichen Analysen deutet Guardini die religiöse Problematik der Gestalten in Dostojewskis großen Romanen. Er hält sich dabei möglichst nahe an den Text und bringt den Dichter selbst zum Reden, was besonders heute, da Dostojewskis Werke schwer erreichbar sind, viele dankbar begrüßen werden. Überzeugend ist die Deutung des „Poems vom Großinquisitor“. Die Legende ist nur „auf ihrer Oberfläche ein Vorstoß gegen Rom“; im Eigentlichen ist sie eine „abgründige Enthüllung“: „Der Großinquisitor enthüllt Iwan und die Seinen: Den Menschen und die Menschenfamilie“. Der Christus der Legende aber ist nicht der Heiland des Evangeliums; denn er hat „nicht jene heilige Liebesbeziehung zur wirklichen Welt, die sie reinigt und erneuert, sondern er ist bloßes, von der Welt wegrufendes Erbarmen . . .; die Erschütterung, die er bringt, macht ratlos und endet in Verzweiflung“. — Guardini weist darauf hin, daß eine „letzte Gemeinsamkeit der Denk- und Erlebnisstruktur“ Dostojewski mit Kierkegaard und Nietzsche verbindet: In diesen drei Männern „zieht die Existenzsituation des neuzeitlichen Menschen — des Menschen also vom 15. Jahrhundert an — ihre letzten Folgerungen; sie liquidieren die Neuzeit; zugleich dringen in ihnen bereits Elemente der folgenden Periode hervor, welche ihren Namen noch nicht hat . . ., in der die radikale Endlichkeit sich zur Geltung bringt.“

Während es Guardini nicht um eine „philologisch-geisteswissenschaftliche Darstellung der Dostojewskischen Gedanken“ geht, sondern „um eine Begegnung mit ihm“, stellt Steinbüchel in seinem neuen Dostojewski-Werk den Dichter in die gegensatzreiche östliche und westliche Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts mit Bedacht hinein:

Theodor Steinbüchel, F. M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. Fünf Vorträge. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1947. 284 S., geb. 6,80 RM.

Das tiefgründige Buch, aus fünf Vorträgen des Jahres 1945 entstanden, weist mit allem Nachdruck auf die erschreckende Antinomie der gespenstischen, vulkanischen, asiatischen Gestalten Dostojewskis hin. Dostojewskis realistischer Humanismus sieht den Riß im Menschen „gewaltiger klaffend“ als etwa der klassische Humanismus Schillers und Goethes. Der Mensch ist „Grenzwesen“: frei

zu Gott, aber „durch das ihm mögliche Nein zu diesem Gott immer ein gefährdetes Wesen“; also nicht der „harmlose und seiner selbst sichere Mensch des aufgeklärten Humanismus“, noch der „dämonisch-zerstörerische Mensch des atheistischen Humanismus“, noch der Übermensch Nietzsches, sondern der „gefallen-erhobene, der schuldig-erlöste Mensch des östlichen Christenglaubens“, der durch „Leid und Sünde in die Verstrickung geratene Mensch . . .“, zu dessen Verworfenheit die Gnade aus einer anderen Welt sich herabneigt.“ Dostojewski ist also zutiefst christlicher Metaphysiker, nicht an erster Stelle Psychologe oder „Enthüller des Chaotischen“. Sein Letztes ist das „beglückende Wort von der Versöhnung“, der Glaube an die „Geborgenheit aller Kreatur in Gott und an ihre Allverbundenheit in Gottes allwaltender und alleiniger Liebe“. Dostojewskis tiefgläubiger christlicher Humanismus läßt uns hoffen, daß die „Spannung zwischen Barbarei und Heiligkeit“, die man das Grundgesetz der russischen Seele genannt hat, in Christus ihre Erlösung finde, womit auch Solowjews erschütternde Frage an Rußland: „Was für ein Osten willst du werden, ein Osten Xerxes' oder Christi?“ ihre christliche Antwort finden würde.

Dr. J. Höffner

## Besprechungen

### EXEGESE

**Herders Laienbibel zur Einführung ins Bibellesen.** Übertragen und erklärt von Karl Thieme. Taschenausgabe in Duodezformat. Verlag Herder, Freiburg. XXIII und 1040 Seiten mit einer Karte von Palästina. Broschiert 11,80, geb. in Halbleinen 14,— RM.

Eine Ganzbibel mit Erläuterungen, die diesen Namen verdienen, ist in einem einzigen Band kaum möglich, wenn nicht ein unhandlicher Wälzer daraus werden soll. Aber welche Auswahl des Textes ist zu treffen, ohne daß im Leser, besonders im Laien, der Verdacht aufkommt, er werde bevormundet? Die Bibel ist ja auch für ihn geschrieben worden. Auf diese Schwierigkeit habe ich ausführlich hingewiesen bei der Besprechung der ersten Ausgabe dieser Laienbibel in größerem Format (Kirche und Kanzel, 21 [1938] 252—255).

Auswahlbibeln sollen und wollen die Vollbibel nicht verdrängen oder ersetzen; sie möchten vielmehr Wegweiser in das Verständnis und Handreichung zum rechten Gebrauch der Vollbibel sein. Darum trägt Herders Laienbibel den wichtigen Untertitel „zur Einführung ins Bibellesen“.

Die neue Taschenausgabe wird sicher von vielen freudig begrüßt werden, um so mehr, als nun der Übersetzer und

Erklärer seinen Namen nennt. Daß er es beim ersten Erscheinen nicht getan hat, war durch die Zeitverhältnisse bedingt. Als Mitarbeiter, der die Übersetzung und Erklärung sachkundig kontrollierte und so das Zustandekommen des Werkes erst ermöglichte, wird Joseph Steinberg, der Bonner Studentenseelsorger, genannt.

Die Übersetzung verzichtet bewußt darauf, „ungewöhnliche Wendungen des heiligen Textes durch solche der Alltagssprache des modernen Menschen zu ersetzen.“ „Schon die Ehrfurcht vor Gottes Wort gebietet das Äußerste zur Wiedergabe seiner Wörtlichkeit.“ Nirgendwo ist Originalitätshascherei übler angebradelt als im Dienst am Bibelwort.

Den einzelnen Textabschnitten gehen durch Kleindruck hervorgehobene Einleitungen und Erläuterungen voraus, die kurz über die fortgelassenen Stellen orientieren. Karl Thieme selbst gibt den Rat, diese Einleitungen leise, die Texte dagegen laut oder wenigstens halblaut zu lesen. Die Laienbibel will nämlich Gottes Wort auch wieder hören lehren. So prägt sich sein Inhalt nicht nur leichter dem Gedächtnis ein, was heute sehr nützt, da jahrelang in der Schule kein Bibelwort mehr gelernt werden durfte, sondern durch das laute Lesen oder Vorlesen kommen auch viele Feinheiten

des Textes weit mehr zur Geltung. Im Hinblick auf diese Art der Benutzung „ist jedes Stück der Übersetzung vor der endgültigen Festlegung seines deutschen Textes ein oder mehrere Male laut vorgelesen und je nach dem Eindruck der Zuhörenden so lange geändert worden, bis es das Ohr lautlich und rhythmisch befriedigte“ (S. XIII).

Möge die Laienbibel, die auch in ihrer Taschienausgabe den vollen Wortlaut des Textes und der Erklärungen des größeren Formats enthält, den Hunger und Durst nach dem Worte des Herrn in recht vielen Seelen stillen helfen!

Dr. P. Ketter

Maiworm, Joseph, Geschichte Jesu. Evangelische Harmonistik und Evangelien-Harmonie. Regensburg'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1946. 8. 280 Seiten.

Der Verfasser ist kein Neuling mehr auf dem Gebiete der Evangelienforschung. In dem vorliegenden Buch soll „eine von den bisher bekannten Harmonien und „Leben Jesu“ bedeutend abweichende Zusammensetzung der evangelischen Perikopen zu einer geordneten Geschichte Jesu... im Einzelnen aus den Evangelien als diejenige nachgewiesen werden, welche den scheinbar oft widersprechenden Angaben der vier Quellen am besten entspricht“ (S. 3). Wäre dieser Plan überzeugend geglückt, so hätte sich Maiworm ein sehr großes Verdienst erworben. Er hat sich die Sache wahrlich nicht leicht gemacht, und seine Kombinationen verraten oft viel Scharfsinn. Aber ich muß gestehen, daß mich auch diese neue Evangelienharmonie und Harmonistik nicht von der Auffassung abgebracht hat, es sei ein aussichtsloses Bemühen, aus den vier Evangelien die exakte chronologische Reihenfolge der einzelnen Ereignisse und Reden Jesu festzustellen und so eine „Geschichte Jesu“ im heutigen Sinne des Wortes zu schreiben. Darum hat auch Lagrange, dem sicher niemand eine gründliche Kenntnis der Evangelien abstreiten wird, die kurze Zusammenfassung seiner vier großen Kommentare der Einzelevangelien zu einem einheitlichen Werk nicht „Leben Jesu“ oder „Geschichte Jesu“, sondern „Evangelium Jesu Christi“ genannt. (Paris 1928.) Er hält nämlich die Evan-

gelien „für nicht ausreichend als historische Urkunden, um eine Geschichte Jesu zu schreiben, wie ein Moderner eine Geschichte des Kaisers Augustus oder des Kardinals Richelieu schreiben würde“ (S. VI). Das bedeutet nicht im mindesten einen Zweifel an der geschichtlichen Wahrheit und Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte, es heißt nur, gebührende Rücksicht auf die besondere Zielsetzung und literarische Eigenart dieser Schriften nehmen. Der hl. Lukas verspricht gewiß, dem edlen Theophilus „in richtiger Reihenfolge“ oder Ordnung das darzustellen, worüber dieser bereits an erwiesen worden ist, und im allgemeinen ist auch die historische Ordnung gewahrt, aber die sachlich-logische Ordnung veranlaßt wiederholt Umgruppierungen.

In einer Besprechung können die Bedenken gegen die neue Harmonie nicht im einzelnen vorgelegt werden. Nur einige Punkte seien herausgegriffen. Maiworm datiert die Szene am Jakobsbrunnen (Jo 4) in die Pfingstzeit des ersten Jahres der öffentlichen Tätigkeit Jesu. Pfingsten war aber das Erntedankfest für die Getreideernte. Läßt man also den Worten Jesu an die Jünger: „Sagt ihr nicht: Es sind noch vier Monate, dann kommt die Ernte?“ ihren einzig möglichen Sinn, so wollte der Herr nicht um Pfingsten, sondern vier Monate vor der Ernte, mithin im Januar oder Anfang Februar in Samarien. Der zitierte Text ist weder ein Sprichwort, noch bezeichnend er die Zeit zwischen Aussaat und Ernte. Da es sich nämlich um Winterfrucht handelt, vergehen je nach der Höhenlage sechs bis sieben Monate zwischen dem Säen und dem Ernten. Damit fällt ein wichtiger Stützpfeiler der Chronologie Maiworms.

Eine andere Stütze ist nicht weniger brüchig: Weil Jesus trotz der Lebensgefahr das letzte Tempelweihfest besucht hat (Jo 10, 22 ff.), behauptet Maiworm, Jesus müsse auch dieses Fest im Vorjahr besucht haben. Dafür spreche seine Anwesenheit in Bethanien, wo er von der Sünderin gesalbt worden sei. Diese Lokalisierung der beiden Salbungen im gleichen Ort, und zwar in Judäa, ist völlig ausgeschlossen. Bethanien war ein Dorf (Lk 10, 38; Jo 11. 1. 30), die Salbung



durch die anonyme Sünderin geschah aber in einer Stadt (Lk 7, 37). Ganz abgesehen von der höchst fragwürdigen Identifizierung der Sünderin mit der frommen Schwester Marthas und mit Maria Magdalena (vgl. meine Schrift: Die Magdalenenfrage, Trier 1929 und Milwaukee 1935), ist die Gleichsetzung der beiden Gastgeber, Simons des Pharisäers und Simons des Aussätzigen, die Maiworm ebenfalls annehmen muß, durch nichts gerechtfertigt. Kein Evangelist deutet etwas davon an, daß Simon der Pharisäer Jünger Jesu geworden, deshalb von seiner Partei ausgestoßen und „Aussätziger“ genannt worden sei, was dann nur bildlich zu verstehen wäre. Der Charakter des Pharisäers, wie ihn Lukas schildert, spricht nicht für die baldige Bekehrung.

Aber auch wer mit den Ergebnissen nicht immer einverstanden ist, wird das überaus fleißig durchgearbeitete Buch nicht ohne großen Nutzen studieren, indem er sich zur Nachprüfung anregen läßt.

Dr. P. Ketter

## KIRCHENGESCHICHTE — KUNSTGESCHICHTE

Ludwig Lenhart, Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Mainzer Universität (1804—1946), Florian Kupferberg-Verlag, Mainz 1947. 51 Seiten, kart. 4,80 RM.

Gelegentlich der Wiedereröffnung der Mainzer Universität hatte der dortige Kirchenhistoriker Dr. Ludwig Lenhart in der Gedenkschrift „Die alte Mainzer Universität“ und im „Neuen Mainzer Anzeiger“ zwei größere Artikel über „Die philosophisch-theologische Fakultät des Mainzer Priesterseminars als Geistesbrücke von der alten zur neuen Mainzer Universität“ und die „Mainzer Priesterbildung im Wandel der Zeiten“ geschrieben. In vorliegender Schrift faßt er dieselben zusammen und stellt an die Spitze die Ansprache des Hochwürdigsten Herrn Bischofs Dr. Albert St'ohr in Mainz gelegentlich der Eröffnungsfeierlichkeiten im Dom und in der Universität. Wir haben dadurch eine sehr wertvolle kleine Schrift vor uns, die es verdient, über Mainz hinaus bekannt zu werden.

Nachdem die alte Universität, unbedeutend geworden und aufkläreri-

schen Tendenzen ergeben, durch die Auflösung 1798 ein unrühmliches Ende gefunden hatte, erhob sich die philosophisch-theologische Fakultät im Priesterseminar unter dem edlen, übertragenden Bischof Colmar (vgl. Jahrbuch für das Bistum Mainz 1946, S. 76—95) zu besonderer Blüte. Im Mainzer Kreis um Andreas Räß, Bruno Ignaz Leopold Liebermann, Nikolaus Weis und Heinrich Klee wurde auf dem soliden Unterbau der Doktrin im biblisch-patristischen Sinne die in Vergessenheit geratene scholastische Gedankenwelt neu belebt und durch die Zeitschrift „Der Katholik“ in weite deutsche Kreise getragen und zugleich die Verbindung hergestellt mit dem Münchener Kreis um Görres und dadurch wieder zu Lacordaire, Lammenais und Montalambert in Frankreich.

Nach einem kurzen Intermezzo an der Gießener Universität (vgl. darüber August Schudert im Jahrbuch für das Bistum Mainz 1946, S. 64—75) folgte eine weitere Blüte des Priesterseminars unter Ketteler und dem zweiten „Mainzer Kreis“, so daß 1864 von 82 Studenten ungefähr nur die Hälfte dem Mainzer Bistum angehörte, während die übrigen aus den Diözesen Limburg, Freiburg, Speyer, Osnabrück, der Schweiz, Frankreich, einer sogar aus Amerika kamen. Wirkte doch damals im Priesterseminar das „Mainzer Dreigesirn“, das die theologische Wissenschaft und Kirchlichkeit in Deutschland gewaltig befruchtete, nämlich der Moralprofessor Christoph Moufang (1817—1890), der Dogmatiker Johann Baptist Heinrich (1816—1891) und der Philosophieprofessor Paul Leopold Haffner (1829 bis 1899), zu denen als Vierter und Fünfter der bedeutende Kirchenhistoriker Heinrich Brück (1831—1903) und der fruchtbare, weitbekannte Professor der Liturgie und Kunstgeschichte, Friedrich Schneider traten. Auch in der Folgezeit blieb das Mainzer Priesterseminar eine bedeutende Bildungsstätte, an der gute Theologen und Gelehrte wirkten, man denke nur an die Exegeten Johann Holzammer, Jakob Schäfer und Edmund Kalt und den Moralisten Wendelin Raud.

Dr. A. Thomas

Adam Gottron, Die Grablegung im Mainzer Dom. Matthias-Grüne-wald-Verlag, Mainz 1946, 22 Seiten, kart. 2,— RM.

Um das Jahr 1495 ließ der Kanonikus Emdio Breithart eine künstlerisch und religiös-inhaltlich gleich wertvolle Grablegungsgruppe für die Liebfrauenkirche in Mainz anfertigen. Als die Kirche bei der Beschädigung 1793 abbrannte und infolgedessen 1803/07 abgerissen wurde, verbrachte man die Grablegungsgruppe in den Dom, in dem sie in der Magnuskapelle Aufstellung fand. Der Verfasser deutet in der vorliegenden Schrift das Werk nicht nach seinen künstlerischen Qualitäten, sondern läßt es als religiöses Bildwerk zu dem Beschauer sprechen und versucht die religiösen Gedanken des bildenden Künstlers auszudrücken, indem er die einzelnen Personen nacheinander betrachtet, Maria, Johannes, Josef von Arimathäa, Nikodemus, Maria Magdalena, die andere Maria, die Soldaten und schließlich Jesus Christus. Jede einzelne Betrachtung schließt er mit einem Gebet. Über die Schönheit der Form sagt der Verfasser fast nichts. Und doch hätte eine feine Interpretation der edlen Formsprache, verbunden mit der Sinnesdeutung, seine Gedanken anziehender und vollkommener gemacht. Dr. A. Thomas

Die Kathedrale. Blätter zum Wiederaufbau des Domes zu Münster und der westdeutschen Kirchen, hrsg. von Dr. Gottfried Hasenkamp. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W., Erste Folge 1947, kart. 2,— RM.

Es ist ein sehr lobenswertes Unterfangen des bekannten Dichters Gottfried Hasenkamp, mit dem er in diesen Blättern, die in loser Folge erscheinen sollen, an die Öffentlichkeit tritt. In ihnen sollen nicht nur Beiträge zu den Fragen des materiellen Wiederaufbaus, sondern ganz besonders der geistigen Wiederaufrichtung unseres Volkes aus den übernatürlichen Quellen des kirchlichen Lebens gesammelt werden. Im ersten Heft haben sich namhafte Dichter, Gelehrte und Menschen der kirchlichen Praxis zusammengefunden, um den Grundstein zu einer geistigen Dombauhütte der „Kathedrale“ zu legen, die uns mit Hoffnung erfüllt. Dr. A. Thomas

## GLAUBE UND LEBEN

Mecklenbeck, Albert, Die Stunde der Kirche. Paulinus-Verlag, Trier 1947. 61 Seiten, kart. 2,20 RM.

In dem Bändchen, mit dem der Paulinus-Verlag, Trier, seine Schriftenreihe: „Wissen - Gewissen - Leben“ eröffnet, legt Albert Mecklenbeck „Gedanken über christliche Verkündigung“ (so lautet der den Inhalt des Büchleins kundtuende Untertitel) vor. Angesichts der religiösen Situation und auf Grund der in zeitnahe Seelsorge gewonnenen lebendigen Überzeugung, daß „die Stunde der Kirche“ anbrechen werde, d. h. daß der Tag kommen werde und schon da sei, an dem die Kirche eine besondere Lehrmission an die Menschen zu erfüllen habe (in diesem Sinn ist das Wort von „der Stunde der Kirche“ gemeint, deren „Stunde“, das sei nachdrücklich gesagt, auch gestern war, heute ist und morgen sein wird), fordert der Verfasser Neubewinnung von den „Kündern und Trägern der frohen Botschaft, den Priestern und Laien“ (S. 47 ff.). Es gilt, das Evangelium zu predigen und „nicht so sehr die peripheren und abgeleiteten Wahrheiten in den Vordergrund zu stellen, wie es etwa in den ersten beiden Jahrzehnten des Jahrhunderts geschah“ (S. 18). Es gilt, die Sittenlehre wieder nach dem Vorbild des hl. Thomas im Dogma zu verankern. Es gilt, die „Botschaft von der Endzeit“ (S. 30 ff.) nicht zu verschweigen. Damit werden wahrlich dringende Anliegen wiederholt, wie sie von A. Rademacher und R. Guardini (beide werden ausdrücklich zitiert), von Fr. Tillmann und I. A. Jungmann, um nur diese zu nennen, seit Jahren nicht ohne Erfolg — der Entwurf zu dem neuen Katechismus ist der sprechendste Beweis dafür — vorgebracht wurden. Es gilt aber heute auch, so möchte man fortfahren, und zwar ebenfalls aus der Offenheit für die geistigen Strömungen heraus und um der aufgeführten Anliegen willen, die umfassende Bedeutung der systematischen Theologie für die katechetische und homiletische Unterweisung zu würdigen, die fortgeschrittenen Erkenntnisse der nachtridentinischen Moralkissenschaft in der Verkündigung auszuwerten und anzuwenden, vor einem ungesunden

Eschatologismus, z. B. der endzeitlichen Ausdeutung bestimmter Ereignisse, zu warnen. („Apokalyptisch“ war auch schon die Zeit Dürers, und sie nicht allein.) — Wenn auf S. 18 f gesagt wird, der Gottesbegriff sei „nur darum verdorben, weil das Ebenbild Gottes im Menschen verschmutzt sei“, und im Spiegel eines blanken Menschenbildes werde „auch Gott wieder richtig gesehen“, so bleibt doch festzustellen, daß sächlich und geschichtlich sowohl die Verachtung wie die Vergötzung des Menschen in der Neuzeit aus dem theoretischen und praktischen Abfall von Gott, dem Schöpfer, Herrn und Richter zu verstehen sind.

Dr. W. Bartj

Winckler, Josef, Bischof Emanuel von Ketteler. Volker-Verlag, Köln 1947. 48 S., kart. 1,50 RM.

Der westfälische Dichter Josef Winckler schildert in dieser Kleinschrift nicht das Leben Kettelers. Er erzählt uns vielmehr aus seiner eigenen Jugend: wie er als Erstkommunionkind seinen großen Landsmann, den ehemaligen Pfarrer von Hopsten, aus den Erzählungen der „Alten“ lebendig habe vor sich erstehen sehen: diesen Hünen von Gestalt, der mit donnernder Stimme seinen westfälischen Pfarrkindern die Wahrheit sagte und zuweilen recht derbe Methoden der Seelsorge anwandte, „die in keiner Pastoral zu finden sein dürften“, — und trotzdem in knapp drei Jahren durch sein leutseliges Wesen und sein selbstloses Helfen die Herzen aller gewann.

Dr. J. Höffner

Schepers, Hermann, Bereitet den Weg. Gedanken zur praktischen Arbeit in der actio catholica. Regensburg, Münster 1947. 31 S., kart.

Pfarrer Schepers schildert die von ihm erprobte Methode der Schulung zur KA. Wer zur verantwortlichen Mitarbeit nur Menschen von solider Frömmigkeit, guter Durchschnittsbegabung, untadeligem Leumund und froher Einsatzbereitschaft auswählt und sie systematisch schult, wird zwei keineswegs seltenen Versuchungen nicht erliegen: entweder überhaupt nicht an die Fähigkeit der „unbeweglichen Laien“ für die Erfüllung der in der KA ihrer harrenden Aufgaben zu glauben oder gar aus

Furcht, persönlich sich anpassen und zurücktreten zu müssen, den „gefährlichen Versuch“ der KA von vornherein nicht zu wagen. Dr. J. Höffner

Wittig, Joseph, Das neue Antlitz. Thomas-Verlag Kempen (Niederrhein) 1947. 207 S., geb.

Pocht nicht unser Herz, wenn wir das neue Buch von Wittig in die Hand nehmen? Man hat vor zwanzig Jahren um ihn und mit ihm gelitten. Reden wir nicht davon, denn er ist ja daheim mit einem von innen her verwandelten „neuen Antlitz“. Der Gottesgeist, der das Antlitz der Erde erneuert, wird hier in einer großartig herben Weise besungen. Wir hören in der Einleitung, daß das Buch früher schon einmal mit Bildern von Hans Franke erschienen war, daß ihm aber dann „der Weg in die Welt versperrt wurde“.

Es handelt sich um eine Handvoll Erzählungen, die wie „Anemonen und Primeln“ anmuten. Aber im Hintergrund webt und schafft ein Geist, der vom guten, persönlichen Gottesgeist beseelt, erwärmt und auch gewigt ist. Wenn man das Kapitel vom heiligen Volkstum, in dem er seiner Heimat, der Grafschaft Glatz, ein schlicht-großes Denkmal gesetzt hat, liest, blutet einem das Herz, da man weiß, was den Grafschaffern und dem Priesterdichter selbst geschehen ist. Aber schon das erste Kapitel vom „Wanderer“ strahlt den Geistestrost aus, den wir heute so nötig haben. Der Heilige Geist weht mächtig durch das neue Buch. Es unterlaufen dabei auch gewisse Grobheiten der Sprachgestaltung („Menschenbod“, „Ziegenbischof“), aber das Buch ist gut und gesund und katholisch. Es ist offenbar besonders für die pastores animarum geschrieben. Lest das Kapitel vom Bauernpfarrer! Dort hört ihr, daß St. Paulus schon — jawohl! — das Schimpfen in der Predigt empfohlen habe. Increpa! Dies Wort wird herzerquickend ausgedeutet. Denn es ist doch ein Unterschied, ob das Christenvolk sagt: „Er hat schön gepredigt, denn er hat mächtig geschimpft“, oder ob es sagt: „Er hat nur geschimpft.“ Wittig spricht über vieles kraftvoll und weise. Es geht ihm um die große, weite katholische Wahrheit, die den Menschen „abschleift von dem Boden,

auf dem er bisher gestanden, daß sie ihn hoch emporhebt und heimträgt, so daß die Wahrheit nicht Besitz des Menschen, sondern daß der Mensch Besitz der Wahrheit wird, ganz ergriffen von ihr, ganz dienstbar geworden ihrer hellen und gütigen Herrschaft, ganz neu angezogen und in ihrem Hauch ganz neu belebt“ (S. 92).

Johannes Thomas

Gottfried Hasenkamp, Das brennende Licht. Aschendorff, Münster 1946.

Man ist überrascht, wenn man das kleine „Kindergebetbuch in Versen“ in der Hand hält und entdeckt, daß es aus der Feder des großen Hymnendichters Hasenkamp geflossen ist. Die Zueignung an die kleine Tochter Elisabeth beweist, daß es aus erzieherischer Verantwortung heraus entstanden ist, und nun „den Müttern in die treuen Hände sei gegeben...“ Es ist, bei Hasenkamp nicht anders denkbar, liturgisch durchgeistigt. Es sind ernste, theologisch tief durchdachte Reime, die bei Kindern ebenso beliebt wie geistweckend sind. Neben den täglichen Gebeten bietet das Büchlein Verse zur hl. Messe, für verschiedene Anliegen und zum Kirchenjahr. Den Abschluß bildet ein kleines, zeitgemäßes „Te-deum“ des Kindes. — Dem Büchlein fehlen auch nicht die Bilder. Ludwig Baur hat mit seinen Federzeichnungen etwas den Versen Ebenbürtiges geleistet. Man kann sie restlos anerkennen, weil sie mit der Bildkraft die nüchterne Klarheit des Gedanklichen verbinden. Dieses Büchlein ist ein köstliches und apartes Geschenk an das katholische Kind. J. Thomas

Gottfried Hasenkamp, Zwischen Endzeit und Altar. Aschendorff, Münster 1947, kart. 1,50 RM.

Der Dichter Gottfried Hasenkamp hat zwei Vorträge in einem Bändchen vereinigt. Der erste Vortrag wurde im November 1945 noch in Anwesenheit des unvergeßlichen Kardinals von Galen gehalten. Er ist „die Antwort des Glaubens“ auf die ungeheuerliche „Katastrophe, die sich an unserem Volke mit der unwiderstehlichen Wucht eines Weltgerichtes vollzogen hat“. Sie hat etwas offenbar gemacht, nämlich die längst vorhandene, aber nicht eingestandene „tödliche Verwundung des

Herzens der alten Welt“. Mit unseren natürlichen Erkenntnis- und Willenskräften stehen wir ohnmächtig vor der neuen Situation. Im Glauben der Kirche aber wird das Auge des Nachtvogels in das des Adlers verwandelt. Wir erkennen die Situation als eine furchtbare Demaskierung; der babylonische Prunkbau menschlicher Selbstherrlichkeit ist in sein Nichts zurückgesunken, wir aber sind ernüchtert in der Einsicht, daß ein Abfall von Gott stets ein Fall ist und daß ein Aufbau stets ein Einbau in die Ordnung Gottes sein muß, daß es zwar ein Corpus diaboli gibt, das sich jedoch als eine Scheinwirklichkeit entpuppt, und daß nur das Corpus Christi eine Wirklichkeit, die jedem Geschehen gegenüber standhält, darstellt. Hasenkamp warnt vor einem „unzureichenden Kultur-optimismus“, der im Sinne der Aufklärung einem „kontinuierlichen innerweltlichen Fortschritt“ huldigt. Nur eine eschatologische Ausrichtung im Geiste der Geheimen Offenbarung sei zeigemäßig. Die Bereitschaft auf das Kommen der letzten Dinge allein entspreche der Wirklichkeit, die uns täglich die Folgen der Erbsünde vordemonstriert. Diese Folgen müssen in einem allerletzten Ernst der stündlichen Erwartung der Ankunft Christi aufgenommen werden. Aus solcher Haltung erwächst uns die neue Kraft zum Einsatz für die Wiederherstellung des wahren Menschenbildes und der Familie, für die Gesundungsarbeit an unserem Volke und schließlich für die Befriedung der Völker untereinander.

Der zweite Vortrag behandelt das Thema: „Die Stunde des Opfers.“ Der Dichter ist der Auffassung, daß das katastrophale Geschehen der letzten Zeit den Blick für „die innere Gestalt“ der Kirche gereinigt habe. Der mystische Leib des Herrn erhebt sich aus Rauch und Qualm zur klaren Sicht. Diese Wirklichkeit hat Bestand, während Welten versinken. Der moderne Mensch beginnt zu ahnen, daß die eigentlichen Kräfte des Seins mit der groben Handgreiflichkeit materieller Dinge nichts zu tun haben. Er beginnt sie anderswo zu suchen. Die Zentralkraft des neu erkannten Corpus Christi ist die Eucharistie als Opfer und Mahl. Die Feier der hl. Messe ist „die konkrete Form unserer Begegnung und Vereini-



gung mit Christus“. Durch die Komuniondekrete Pius' X. und durch die liturgische Bewegung ist die eucharistische Frömmigkeit vorbereitet, so daß diese Stunde des Opfers im „wahrsten Sinne zu einer Stunde des heiligen Opfers“ werden kann und muß. Vorzügliche theologische Darbietungen machen uns das Opfer Christi „als Mitte der christlichen Wirklichkeit“ sichtbar. Es gibt ein spezifisches Zeit leiden, das aus dem Geisigen kam, zur gigantischen Flut physischer Schmerzen answoll und nun wieder in den geistigen Raum zurückströmt. Wir stehen im Zeichen des Opfers. Es handelt sich nur um unser Fiat. Gewiß, aus sich hat unser Leid keine verwandelnde und sühnende Kraft. Es kann aber zum „Tropfen Wassers im Kelche des Heils“ werden, indem es freiwillig in das Opfer Christi hineingegossen und dadurch „mitverwandelt wird in Lob und immerwährendes Heil“.

Der Dichter hat das Heft der großen Frau Gertrud von Le Fort zum 70. Geburtstag gewidmet, der Künstlerin „*quae arte poetica admirabili aquilam denuo coniunxit columbae*“. Hasenkamp steht im Bemühen, den Adler Christus mit der Taube Menschenseele neu zu vermählen, damit überall Kirche werde, in mitkämpferischer Nähe der greisen Sängerin.

J. Thomas

**Gastgeschenk.** Ein kleines Lesebuch. Herausgegeben von Paul Böhringer. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1947. 248 S., geb.

Dieses köstliche Lesebuch, eine Festgabe zum 125jährigen Verlagsjubiläum, kündigt vom Wollen und Schaffen des um das westdeutsche Geis erleben hochverdienten Hauses L. Schwann. Die Beiträge, jüngst veröffentlichten oder bald erscheinenden Verlagswerken entnommen, mahnen zu Innerlichkeit und Besinnung: „Es frage nun keiner, was ihm denn das Wort oder ein Dichter helfe, wenn er Hunger habe oder friere... Haben diese Kurzsichtigen tatsächlich übersehen, daß die Ursache unseres Elends eben in diesem Kurzschluß liegt?“ Hier dringen vor allem die Beiträge von Julius Tyciak („Alle Dinge sind das Werk des Wortes“), Walter Warnach („Der Dichter und seine Bestimmung“), Paul Clemen („Von der Verinnerlichung“) und

Theodor Steinbüchel („Dostojewski: Sein Bild vom Menschen und vom Christen“) in die Tiefe.

Dr. J. Höffner

Reinhold Schneider, Die Stunde des hl. Franz von Assisi. Kerle-Verlag Heidelberg 1946.

Es gibt viele Franziskusbücher von St. Bonaventura an über Sabatier bis zu Chesterton. Ist der Bedarf nicht reichlich gedeckt? Er wird nie gedeckt werden, weil jede Notzeit den „Herold des großen Königs“ neu entdecken wird, in neuem Verstehen und in neuem Wort. Reinhold Schneider verhilft uns zu einer Neuentdeckung des heiligen Bettlers. Der Titel seines Buches „Die Stunde des hl. Franz von Assisi“ spricht den Gedanken aus, daß die Stunde unserer Dunkelheit und Not zu Franziskus hinführt und uns fähig macht, seine Sprache neu zu verstehen. „Wie die Stunde des Herrn ist die Stunde des Heiligen immer im Kommen.“ Der große Brand und der grausige Zusammensturz der Mauern in unseren Tagen ruft den Liebhaber der heiligen Armut herbei. Die soziale Frage läßt sich so leicht lösen unter den Augen des heiligen Bettelmannes. „Gib dem Bruder den Mantel zurück“, so forderte er einen seiner Jünger auf. Wer am ärmsten ist, dem gehört der Mantel, ihm muß er zurückgegeben werden. Dieses Gotteskind ist zwar nur ein Nachbild Christi, aber was unserer Schwermüdigkeit bei der erhabenen Gestalt des Herrn verborgen bleibt, das leuchtet in den milden Zügen dieses Heiligen so verlockend auf und offenbart sich uns menschlich nahe in erschütternder Einmaligkeit.

Wenn der Verfasser über die damalige Zeitgeschichte, über die *Forma vitae*, über das Wesensgesetz des Heiligen, über sein persönliches Wachsen und seine objektive Erneuerungskraft spricht, fühlen wir uns unmißbar angesprochen. Wir fühlen seine gnadenvolle Nähe und ersennen uns seine stille Herrschaft. Das aufrüttelnde Erlebnis unserer Tage hat uns wach gemacht für solche Heiligenges alten. Weil wir in den Staub gesunken sind, deshalb sind wir aufnahmefähig geworden für das demutsvolle franziskanische Wesen. Heute lauschen wir, wenn wir das Wort vernehmen: „Wisset, die Armut ist der besondere

Weg zum Heil.“ Als die Jünger dem Meister einmal die für sie unbegreifliche Bescheidenheit vorwarfen, rief er: „Ach, Brüder, ihr wollt mir rauben den Sieg über die Welt. Christus sandte mich doch, um die Welt durch völlige Unterwerfung unter alle zu bezwingen.“ Wonach schreit unsere verlogene und betrogene Zeit mehr als nach der Macht der inneren Wahrheit und Klarheit des einfältigen Bruders Franz? Für uns alle findet sich ein unvergeßliches Wort, besonders auch für den Priester: „Der Diener Gottes muß durch ein heiligmäßiges Leben in solchem Maße zu einer Flamme werden, daß er durch das Licht des guten Beispiels und durch die Sprache, die sein Lebenswandel spricht, alle Gottlosen ins Gewissen trifft.“

Das Buch Reinhold Schneiders spricht über diese Dinge mit Wärme und Eindringlichkeit. Wir begegnen auch diesmal dem hohen Pathos, das besonders über die historischen Werke des Verfassers ausgebreitet ist. Es ist der unvergeßliche Ton der Trauer, die von der im Glauben erhofften Freude angehaucht ist. J. Thomas

Hans Eduard Hengstenberg, Der Mensch auf dem Wege, Betrachtungen über Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1947.

Es handelt sich hier nicht um ein „Betrachtungsbüchlein“, sondern um philosophische Spekulationen im edelsten Sinne des Wortes. Die Schrift entstand aus einem Briefwechsel in der Kriegszeit, in der „das Auf-dem-Wege-sein des Menschen überwältigend anschaulich wurde“. Sie ist eingeteilt in thesenhafte Abschnitte, die mit sparsamen und nüchternen Wortmitteln Licht in die ebenso naheliegenden wie dunklen Relationen des menschlichen Daseins zu bringen suchen. Wir werden vor den neuartigen Begriff der Konstitution im Gegensatz zur Komposition gestellt. Die scholastische Definition des Menschen als eines Kompositums von Leib und Seele wird zu einer neuen erhöht: der Mensch ist eine Konstitution, das heißt Leib und Seele werden von einem dritten Prinzip überformt, von dem Prinzip der Persönlichkeit. „Das Steilgut“ des

Menschen soll durch diese Überformung in seiner ganzen Größe offenbar werden.

Aus dem Grundbegriff der Konstitution ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen. Hengstenberg kommt zu einer Neubewertung des *status naturae purae*, der Integrität, des Todes und des Fegfeuers. Ebenso deutet er an, daß von dieser Betrachtungsweise her neues Licht auf die Einwirkung der Erbsünde auf die Natur des Menschen falle. Das besondere Ergebnis dieser Untersuchung ist die Feststellung, daß die natürliche Unsterblichkeit, abgesehen von der Ursünde, in der Entwicklungslinie des natürlichen Menschen liegt, nur „daß der Mensch (in der jetzigen Ordnung) nicht mehr ohne übernatürliche Hilfe den Wiederaufstieg zur reinen Konstitution beginnen kann“.

Bei Hengstenberg tauchen bei jeder neuen Veröffentlichung neue Begriffsklärungen und Perspektiven auf. Oft fühlt man sich zum Widerspruch herausgefordert, aber man kann nicht leugnen, daß hier ein überragendes philosophisches Talent bei der Arbeit ist, an dem die Fachwissenschaft nicht länger vorbeigehen kann. Die Philosophie tritt hier wieder in demütigwürdiger Weise als *ancilla theologiae* auf.

Diese kurze, aber inhaltsschwere Arbeit (63 S.) basiert auf dem schon bekannten Buche „Tod und Vollendung“, das 1938 im Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, erschienen ist.

Joh. Thomas

Hans Eduard Hengstenberg, Von der göttlichen Vorsehung, 3. Aufl. 1947. Regensburger Verlagsbuchhandlung, Münster.

Die im Jahre 1940 erfolgte 1. und 2. Auflage der Schrift ist nicht sehr bekannt geworden. Sie war damals „notwendig“, aber heute ist sie es nicht minder. Der Verfasser geht aus von der Begriffserklärung, wobei er die Vorsehung nicht nur als eine göttliche Hellsicht, der nichts entgeht, auch nicht als bloße Erst-Ursächlichkeit der göttlichen Totalwirksamkeit, sondern als liebende Sorge für den Menschen, für seine Einordnung in die Gesamtharmonie des Kosmos und für die Verwirklichung seiner Endbestimmung

auffaßt. Der Vorsehungsbegriff ist ein Glaubensbegriff, der grundlegend ist für unsere Gesamthaltung zur Offenbarung. Gott spricht in der Vorsehung etwas ganz Persönliches zum Menschen, damit er in Freiheit den Willen Gottes zu seinem Heile erfülle.

Der Vorsehungsbegriff läutert sich in der Betrachtung der Gegensätze von heidnischer Siderheit und christlicher Unsicherheit. Die heidnische Siderheit ist das Produkt eines magisch-mechanistischen Weltbildes, nach dem sich jeder Einzelne in einem Gespinnst rationaler Vorsichtsmaßregeln abzukapseln sucht. Wird dieses Versicherungsgelände jedoch durch unvorhergesehene Ereignisse gesprengt, dann bricht die Verzweiflung herein als totale Unsicherheit. Bei der christlichen Unsicherheit ist es umgekehrt: sie verwandelt sich in Katastrophenzeiten in eine die Welt transzendierende Sicherheit durch die Verankerung im unerschütterlich feststehenden christlichen Lebenssinn, durch die Geborgenheit im göttlichen Vaterwillen.

Das Zusammenwirken der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Freiheit wird in Gleichnis und Beispiel unserm Denken näher gebracht, insofern erstens die wesenhafte Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Tuns gewahrt, zweitens die lebendige Einheit von Gnade und Mitwirkung spürbar gemacht wird und drittens die absolute Souveränität Gottes in der Verwirklichung seines Planes unangestastet bleibt. In diesem Kapitel werden für den Geist sehr beglückende und für das Herz tief tröstende Worte gesagt über die absolute Gegenwärtigkeit Gottes in allem Geschehen. „In jedem Ereignis ereignet sich Gott.“

Das Böse ist in seinem Ursprung in das Geheimnis Gottes gestellt, „welches für unsern Verstand eine unüberschreitbare heilige Schranke bildet“. Nachdem dasselbe aber einmal „in minimalster Verwirklichungsform die Schwelle des Daseins überschritten hat“, ist seine Erklärung nicht mehr schwer. Es muß „alles Böse, was im Kosmos irgendwo geheim konzipiert wurde, irgendwann an die Macht kommen... Die Finsternis muß offen-

bar werden, damit sie in voller Klarheit von den Kindern des Lichtes gerichtet werden kann“. „Das Böse muß in dieser Welt Erfolg haben — um seiner endgültigen Überwindung willen!“

Den Höhepunkt der Schrift bildet das letzte Kapitel über das menschliche Gebet und die göttliche Vorsehung. Die Einwände gegen das Gebet werden mit überlegener Klarheit widerlegt, insofern sie letzten Endes alle auf eine mechanische Auffassung des Religiösen zurückgehen und im Hintergrund jeder das Gebet ablehnenden Haltung der Hochmut steht. Das Gebet ruft die Ewigkeit in die Zeit. „Im Gebete wird die Zeit konsekriert.“ Wie das Holz von der Flamme, so wird die Zeit mit allen großen und kleinen Dingen und Geschehnissen mittels des Gebetes „von der Ewigkeit und Gnade erfaßt“. Dem Bittgebet wird hier eine überzeugende Ehrenrettung zuteil.

Das Buch Hengstenbergs ist nicht leicht geschrieben. Wer es aber erobert, der wird überschüttet mit Licht und Freude.

Joh. Thomas

Johannes Chrysostomus, Ich glaube an den Heiligen Geist. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz o. J. (1939), 13 S., 1 RM.

Auf kostbarem Vorkriegspapier, in liebevoll-künstlerischer Druckausstattung, die zuweilen sogar Textparien im Rotdruck heraushebt (ohne daß man allerdings immer die Motivierung einzusehen vermöchte), im Gewande einer wohlklingenden Übersetzung, die P. Basilus Seidle von Beuron besorgte, wird uns hier eine Pfingstpredigt des hl. Johannes Chrysostomus vorgelegt, wobei man allerdings nicht recht einzusehen vermag, warum einem durchaus nicht singulären Erzeugnis der Patristik ein so singulärer Aufwand zuteil wird. — Ungern vermißt man auf dem Titelblatt den Hinweis, daß man eine Pfingstpredigt vor sich hat; ungern erfährt man in der Nachbemerkung (in der die genaue Quellenangabe fehlt), daß es genau genommen eine Mischung aus zwei Pfingstpredigten des hl. Chrysostomus war, was man vor sich gehabt hat. Dr. B. Fischer.

# Eingesandte Bücher

(Besprechung vorbehalten)

- Arnold, Franz Xaver**, Personaler Sozialismus als Forderung christlicher Sozialpädagogik. Ein Vortrag vor Erziehern und Lehrern. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1947. 35 S., brosch. 1,50 RM.
- Asmussen, Hans**, Gelegen oder ungelegen. Predigten. Schwabenverlag, Stuttgart 1947. 223 S., kart. 6,— RM.
- Bolkovac, Paul, SJ.**, Seelsorge und Sprache. Sebaldus-Verlag Nürnberg 1946. 79 S., kart.
- Bouvet, Maurice**, Nos Prières: Pater noster — Ave Maria — Miserere — Veni Creator Spiritus. Bloud u. Gay. Paris 1947. 191 S., kart.
- Brillant, Maurice**, Le plus bel Amour. Bloud u. Gay. Paris 1947. 189 S., kart.
- Brinkmann, Bernhard, SJ.**, Christugemeinschaft. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1947. 63 S., kart. 1,80 RM.
- Echter-Bibel**: Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. Die Psalmen. Von Friedrich Nötscher. Echter-Verlag, Würzburg 1947. 292 S., kart. 7,80 RM.
- Das Gastgeschenk**. Ein kleines Lesebuch. Herausgegeben von Paul Böhringer aus Anlaß des 125jährigen Bestehens des Verlages L. Schwann, Düsseldorf 1947. 248 S., geb.
- Joly, Abbé**, Le beau risque de la Foi. Bloud u. Gay, Paris 1946. 198 S., kart.
- Köster, Heinrich Maria**, Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. Lahn-Verlag, Limburg (Lahn) 1947. 588 S., geb.
- Lang, Albert**, Umkämpftes Christentum. Peter Hanstein Verlag, Bonn 1947. 63 S., kart. 2,50 RM.
- Langendörfer, Hans**, Leitfaden der Psychologie. Verlag Peter Hanstein, Bonn 1947. 2. Aufl. 112 S., kart. 5,— RM.
- Neuß, Wilhelm**, Die Kirche des Mittelalters („Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker“, Bd. II). Verlag der Bußgemeinde, Bonn 1946. 374 S., geb. 15,— RM.
- Kampf gegen den Mythos des 20. Jahrhunderts. Ein Gedenkblatt an Clemens August Kardinal Graf Galen. Verlag J. P. Bachem, 1947. 44 S., brosch. 2,— RM.
- Pieper, Josef**, Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens. Kösel-Verlag, München 1947. 60 S., kart. 2,80 RM.
- Rommen, Heinrich**, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. Hegner-Bücherei bei Josef Kösel, München 1947. 2. Aufl. 262 S., kart. 8,50 RM.
- Söhngen, Gottlieb**, Von Gottes Herrlichkeit in seiner Schöpfung und in seiner Liebe. Zwei Abhandlungen. Verlag: Luth-Druck, Köln 1946. 45 S., kart.
- Stark, P. Maurus, SDS.**, Pastoralbrief: Heimatlosigkeit und Seelsorge. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1947. 80 S., kart. 2,60 RM.
- Steffens, Hans**, Meßbuben-Fibel für Meßbuben und andere, die es werden wollen. Verlag des Borromäusvereins Bonn 1947. 47 Seiten, brosch.
- Steffes, J. P.**, Christliche Existenz inmitten der Welt. Die Bildung zum christlichen Menschen. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1947. 271 S., geb. 7,50 RM.
- Steinbüchel, Theodor, F. M. Dostojewski**. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. Fünf Vorträge. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1947. 284 S., geb. 6,80 RM.
- Thomas von Aquin**, Das Auge des Adlers. Brevier der Heilslehre. Zusammengestellt und verdeutscht von Josef Pieper. Hegner-Bücherei bei Josef Kösel, München 1947. 184 S., geb. 8,50 RM.
- Thomas Morus**, Utopia, das ist Nirgendland oder „Von der besten Staatsform“. Übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel. Balduin Pick Verlag, Köln 1947. 176 S., geb. 8,— RM.
- Württemberg, Gustav**, Nero oder die Macht der Dämonen. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1947. 240 S., geb. 8,20 RM.



Bibl. d. Bischöf.

Priestersemin

V 106

SL 53



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

57. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

Die sittliche Unterempfindlichkeit des modernen Menschen / Dr. Josef Schneider . . . . .	129
Sittliche Beurteilung der „künstlichen Befruchtung“ / Dr. theol. Richard Bruch . . . . .	141
Das neue lateinische Psalterium / Prof. Dr. Hubert Junker . . . . .	149
Zur Seelsorge an unserer studierenden Jugend „Masse und Elite“ / P. Georg Mühlenbrock S. J. . . . .	152
Freizeitgestaltung in moraltheologischer Sicht / DDDr. habil. L. H. Ad. Geck . . . . .	159

### ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Der Katholik und der Rundfunk / Pfarrer Erich Raudisch . . . . .	173
Kirche und Kino / Prof. Dr. Joseph Höffner . . . . .	179
Aufgaben des Religionslehrers an der höheren Schule / Dr. Hermann Josef Ody . . . . .	182

BESPRECHUNGEN . . . . .	184
-------------------------	-----

5./6. Heft

Mai/Juni 1948

---

PAULINUS-VERLAG - TRIER



Päpstlicher Hoflieferant

## Wachswarenfabrik **JOSEF MEYER, TRIER**

Fabrik und Büro: Albanastraße 18 · Telefon Nr. 2701

Außerdem

Verkauf von Devotionalien u. kunstgewerblichen Artikeln  
in meinem Ladengeschäft **Bischof - Korum - Haus**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 2115**

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften  
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen  
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des  
Bischöflichen Priesterseminars in Trier

Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: 15 RM. zuzügl.  
Zustellgebühr; Einzelheft 1,50 RM., Doppelheft: 3 RM. — Postscheckkonto Ludwigs-  
hafen Nr. 276 32

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kußbachstraße 15

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

# Die sittliche Unterempfindlichkeit des modernen Menschen

Von Theologieprofessor Dr. Josef Schneider, Bamberg

Eine erschreckende Ehrfurchtslosigkeit vor dem „Heiligen“, eine beängstigende Grundsatz- und Haltlosigkeit ist das Kennzeichen vieler Menschen unserer Zeit. Dabei stellt man freilich fest, daß diese sittliche Unterempfindlichkeit, wie wir sie nennen wollen, sich nicht allen sittlichen Forderungen gegenüber mit der gleichen Stärke bemerkbar macht. Dieser unterschiedlichen sittlichen Empfindlichkeit des modernen Menschen suchen wir im folgenden nachzugehen. Welches sind ihre Ursachen?

I. Dunkelheit mancher sittlichen Vorschriften:  
Die sittliche Unterempfindlichkeit vieler Menschen unserer Zeit läßt sich offensichtlich zunächst damit in Zusammenhang bringen, daß sich nicht alle Pflichten des natürlichen Sittengesetzes mit der gleichen Eindeutigkeit und Hartnäckigkeit aufdrängen. Thomas von Aquin unterscheidet im Bereich des natürlichen Sittengesetzes drei Stufen oder Klassen: „Gewisse Gebote sind allgemeinsten Art und so offenkundig, daß sie einer Kundgabe in keiner Weise bedürfen, wie die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe und ähnliche . . .; über diese Gebote kann bei vernünftigem Urteil niemand im Irrtum sein. Andere Gebote sind näher bestimmt, ihre Begründung kann jedoch jeder, auch der einfachste Mensch, ohne weiteres leicht erkennen, sie bedürfen aber der Kundgabe, weil der Mensch sich über sie manchmal zu einem verkehrten Urteil verleiten läßt; von solcher Art sind die Gebote des Dekalogs. Wieder andere Gebote sind in ihrer Begründung nicht jedermann offenkundig, sondern nur einer höheren Einsicht; derart sind die sittlichen Gebote, die zum Dekalog hinzugefügt und von Gott dem Volk durch Moses und Aaron überliefert worden sind“ (S. th. I, 2, q. 100, a. 11). Die Tatsache, daß der Mensch nicht alle sittlichen Gebote mit derselben Leichtigkeit und zwingenden Notwendigkeit erkennt, kann dazu führen, daß er sich über gewisse Seiten seiner natürlichen Pflichten in einem Irrtum befindet, der ihn von subjektiver Schuld und Sünde freispricht. Wenn der Mensch die entfernteren Folgerungen des Naturgesetzes nur mit einer gewissen Mühe einsieht, kann es nicht ausbleiben, daß er hier eher versagt und den nicht so hell strahlenden Wert der sittlichen Pflicht um eines Augenblickswertes willen preisgibt. So ist es z. B. wohl selten, daß ein Arzt einen gesunden und erwachsenen Menschen umbringt; es ist dagegen nicht ganz so selten, daß ein Arzt seine Hand zu einer Abtreibung reicht, obwohl er sich dem Gedanken, damit ein Menschenleben zu morden, nicht verschließt. Man hört nicht oft, daß ein Katholik um eines Menschen willen seinen Gottesglauben über Bord wirft, indem er etwa einer Heirat wegen zum Atheisten wird;



wohl aber kommt es vor, daß er trotz eines bestehenden Ehebundes sein Herz an einen anderen Menschen hängt und sich scheiden läßt. Nicht jeder ferner, der es fertig bringt, seinem Gegner durch Verbreitung ehrenrühriger privater Schwächen gesellschaftlich den Garaus zu machen, ist mit derselben Leichtigkeit bereit, bewußte Verleumdungen auszustreuen. Und nicht jeder, der sich niemals zum Stehlen bereit fände, scheut vor einer Übervorteilung des andern beim Geschäft zurück. Die Beispiele, die dartun, daß die entfernteren Folgerungen des natürlichen Rechts nicht nur leichter verkannt, sondern auch leichter übertreten werden, ließen sich leicht vermehren. Man kann also folgern, daß der Mensch im allgemeinen eine sittliche Pflicht um so leichter verletzt, je schwerer ihm ihre Erkenntnis wird.

II. Legalisierung durch die öffentliche Meinung:  
Der hl. Paulus zeichnet im Römerbrief (1, 18—32) ein Bild der sittenlosen antiken Welt. Im Laufe dieser Sittenschilderung weist er uns darauf hin, wie sehr und wie wirkungsvoll die öffentliche Meinung den allgemeinen Niederbruch fördert; die Heiden, so sagt er, verüben die von ihm aufgeführten Schändlichkeiten nicht nur, sondern sie spenden auch noch denen Beifall, die sie verüben (1, 32). Diese öffentliche Billigung des Bösen, die das Unrecht nicht mehr Unrecht nennen, sondern womöglich sogar zum Recht stempeln will, bildet für den Apostel den Gipfelpunkt sittlicher Verirrung. Tatsächlich verstehen sich die Menschen unter dem Einfluß der öffentlichen Meinung zu allem Schlechten, von den kleinsten Fehlern bis zu den größten Verbrechen. Die öffentliche Meinung kann die Menschen anleiten, die kleine, gesellschaftlich unmittelbar harmlose Lüge zur konventionellen Notwendigkeit zu erheben; sie kann aber auch bewirken, daß sie Verleumdung und Meineid nicht mehr ernst nehmen, sondern zur alltäglichen Waffe im persönlichen oder im politischen Leben machen.

Die bis in die jüngste Vergangenheit in gewissen Gesellschaftsschichten herrschende Meinung — man kann dabei füglich von einem wahrhaft despotischen „Herrschen“ reden — hat z. B. bewirkt, daß viele nicht den Mut hatten, die Herausforderung zum Duell abzulehnen und eine törichte gesellschaftliche Ächtung zu riskieren; lieber luden sie einen Mord auf sich. Vor dem gesellschaftlichen Zwang kapitulierten auch jene, die einer schlagenden Verbindung beitraten und sich „pflichtmäßig“ schlugen, obwohl sie sich nur mit einer mehr oder minder gemachten Unwissenheit einreden konnten, damit nicht gegen das Sittengesetz und die Weisung der Kirche zu verstoßen.

Die öffentliche Meinung tobt sich besonders in Fragen der geschlechtlichen Sittlichkeit aus. Lisbeth Burger schildert in ihrem Buche „Die Mädels aus der Fadengasse“ (Breslau 1930) verschiedentlich die Schwäche, Feigheit und Haltlosigkeit vieler Menschen vor der Macht der öffentlichen Meinung. Ganz thematisch stellt ihre Ruth Ottmann fest: „Das ist das

traurige Geschick unserer Zeit, daß jeder sich von außen her durch irgend welches Gerede, durch irgend welche Meinungen, und wenn sie noch so wertlos sind und von noch so großen Hohlköpfen stammen, in seinem Tun und Handeln bestimmen läßt, statt daß er treu und stark sein Inneres in die Welt hinein baut. Viele möchten anders handeln, als sie in Wirklichkeit es tun, und getrauen sich nicht, weil es der allgemeinen Meinung entgegensteht. Nicht wenige Eltern aus meinem Bekanntenkreis, gerade aus den besseren Ständen, zerbrechen fast unter der Last der aufgezwungenen Lebensführung und bringen doch den Mut nicht auf, es anders zu machen. Leben im Konflikt mit ihrem Gewissen, versumpfen in naturwidrigen Unsitten, weil bei dem Aufwand der Lebenshaltung kein weiteres Kind mehr aufgenommen werden kann — und es ginge so leicht, wenn man einfacher und natürlicher leben wollte . . .“ (145). In dem Kapitel von der guten Freundin läßt Lisbeth Burger uns erleben, wie sich ein unverdorbenes Mädchen vor dem Spott der anderen, die es zum „Wickelkind“ gestempelt haben, auf den Weg der Erotik und der sexuellen Ungebundenheit drängen läßt (228 ff.). In dem Zwiegespräch der Regina Weber mit ihrer Großmutter führt sie die Idee der Regina, daß das alte Sittengesetz überholt sei, mit feiner und treffender Satire ad absurdum, zeigt uns aber wiederum, welche verführerische Kraft gerade für junge Menschen der so eifrig propagierte Gedanke hat, eine moderne sexuelle Sittlichkeit zu schaffen und die alten Normen über Bord zu werfen, weil sich eben in diesen jungen Menschen das Schlagwort vom „Modernen“ mit der rebellischen Kraft der Jugend vereint und die Stimme des besseren Ich ungehört verhallen läßt (87). Daß die sexuelle Ungebundenheit gerade dadurch zu einer so weit verbreiteten Erscheinung wurde, weil die Allgemeinheit sie nicht mehr mißbilligte, sondern in Schutz nahm und guthieß, kam auch in einer dem nationalsozialistischen Denken verhafteten Schrift (F. Hoffmann, *Sittliche Entartung und Geburtenschwund*, München 1938) zum Ausdruck, die der sexuellen Sittlichkeit zwar eine letzten Endes unzureichende Begründung gibt, aber immerhin die tatsächlichen Verhältnisse ohne Beschönigung wiedergibt. Der Vf. schreibt u. a.: „Mit 18 Jahren scheint mir der größte Anteil aller Mädchen die Unberührtheit längst preisgegeben zu haben, mit 23 Jahren sind nur die allerwenigsten noch keusch.“ (S. 23.) Es ist dies nur eine, vielleicht die betrüblichste Feststellung, die der Vf. zur Illustrierung des Unwesens der sog. „Freundschaft“ macht, die heute im Schutz der öffentlichen Meinung ein unbeanstandenes Dasein führen kann, ganz anders als das „Verhältnis“ von einst. Schon der Wechsel des Namens mag von dem Stellungswechsel künden, den die Öffentlichkeit vollzogen hat. Das „Verhältnis“ von einst war „eine Spezialform mann-weiblicher Beziehung, welche sich in der breiten Masse keiner besonderen Wertschätzung erfreute, weil ihr ein irgendwie asoziales Moment anhaftete, für welches gerade der einfache Volksgenosse ein gut entwickeltes Fingerspitzengefühl besaß.

Darum führte das Verhältnis auch ein ziemlich verschwiegenes und verborgenes Dasein, über das nicht gerne gesprochen wurde“ (ebd 20). Im Gegensatz dazu ist die „Freundschaft“ von heute „allmählich zu einer solch allgemeinen Angelegenheit geworden, zu einer solchen Selbstverständlichkeit, daß in den Kreisen der jungen Leute das Fehlen einer Freundschaft kopfschüttelnd als offensichtlich charakterlicher Mangel gewertet wird. Ein junger Mann, der keine Freundin hat, ist von vornherein ein Dummkopf, ein junges Mädchen ohne Freund eine hausbackene Gretchenfigur“ (ebd. 21).

Wie sehr der heutige Mensch sich häufig fürchtet, in puncto sexti als dumm angesehen zu werden, selbst wenn er in seinem Tun nicht — noch nicht? — „modern“ geworden ist, und wie er es deshalb manchmal nicht wagt, ein Wort zur Verteidigung gesunder Sittlichkeit zu sagen, wo ein solches am Platze wäre, schildert Lisbeth Burger plastisch in ihrem Buch „40 Jahre Storchentante“ (Breslau 1930): „Schon wieder“, sagten die Frauen, „bekommt die Bahnwärterin ein Kind! Das ist ja schrecklich. Jetzt das vierte, und das erste kommt erst in die Schule an Ostern. Das kann ja noch recht werden. Das kommt davon, wenn man so jung heiratet . . .“ „Schon wieder“, sagten auch die Männer untereinander am Biertisch. „Der Bahnwärter ist ja verrückt. So die Kinder in die Welt zu setzen.“ Manch einer von denen, die da saßen, hatte selbst nicht weniger. Manch einer wußte ganz gut, daß es bei ihm nur ein Zufall war, daß ihrer nicht so viele sind, daß nach seiner Lebensführung wohl alle zehn Monate hätte eines da sein können. Es war damals noch nicht so, daß die meisten Männer versuchten, die Natur zu hintergehen. Aber nun, da einige das „Schon wieder!“ riefen, schwiegen alle und keiner getraute sich, eine andere Ansicht zu äußern“ (S. 72).

Das phantastische Emporschnellen der Ehescheidungszahlen in der neuen Zeit, vor allem nach dem letzten Krieg, hat verschiedene Ursachen. Viele Gatten haben sich infolge der langen, durch den Krieg bedingten Trennung buchstäblich auseinandergelebt; viele Ehen sind vorschnell und überhastet eingegangen worden. Aber trotz alledem würden die Ehebande nicht so leicht abgestreift und würden viele der sittlichen Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe und der Treue bis zum Tode nicht ausweichen, wenn es nicht „modern“ wäre, die eheliche Bindung willkürlich zu lösen, wenn der Staat die Ehescheidung nicht in einer unheimlichen Weise legalisiert hätte.

Der § 218 des Strafgesetzbuches ist sicher nicht das beste und wirksamste Mittel, um das Verbrechen der Abtreibung aus dem Völkerleben zu verbannen. Aber immerhin ist er ein nicht zu unterschätzender Schutz des ungeborenen Lebens. Wenn man heute diesen Paragraphen aufhobe, würden damit nicht bloß die Millionen straffrei, die heute das Verbrechen der Abtreibung begehen, dann würden vielmehr ungeheuer viele die Konsequenz ziehen — logisch selbstverständlich falsch, aber psycho-

logisch durchaus begreiflich: Also ist eine Abtreibung nicht so schlimm. Und die katastrophalen Folgen dieser öffentlichen Meinung für die Ungeborenen der Zukunft wären nicht auszudenken.

Wenn wir den Menschen in derart starker Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung sehen, beweist dies nicht bloß, wie notwendig die Bildung einer gesunden öffentlichen Meinung und wie wichtig die sog. „Sitte“ für die Sittlichkeit ist, sondern auch, daß der Mensch immer in Gefahr ist, äußere Sitte und Sittlichkeit miteinander zu verwechseln und sich mit einer rein äußeren „Legalität“ zu begnügen. Der tiefere Grund dafür, daß der Mensch für sittliche Forderungen, deren Mißachtung gesellschaftlich anerkannt und legalisiert ist, kein so starkes Empfinden hat, muß darum schließlich in seinem Hang zur Veräußerlichung gesehen werden. Wollen wir deshalb die Menschen dahin führen, daß sie trotz der Legalisierung gewisser sittlicher Verirrungen das rechte sittliche Empfinden bewahren, so müssen wir immer wieder betonen, daß die Seele aller Sittlichkeit die *Gesinnung* ist und unser Tun nicht nur vor dem forum humanum, sondern auch vor dem forum Dei bestehen können muß.

III. Mangel des übernatürlichen Glaubens: Eine weitere Ursache für die Verkennung und Mißachtung mancher sittlichen Werte müssen wir in dem Ersterben der Glaubenskraft, der *virtus fidei*, in so vielen Menschen unserer Zeit sehen, wie umgekehrt einst die Erneuerung der Welt aus der Kraft des Glaubens zustande kam. Der hl. Johannes schreibt in seinem ersten Brief: „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet: unser Glaube“ (5,4). Er hat damit nicht nur in prophetischer Schau den äußeren Triumph des christlichen Glaubens, die Ausbreitung des Reiches Gottes in der Welt verkündet; er hat damit auch nicht undeutlich angegeben, daß die dem jungen Christentum eigentümliche Glaubenskraft eine innere Umgestaltung der Welt hervorbringen wird; denn die Welt ist ihm ja das, was „sich ganz in der Gewalt des Bösen befindet“ (1. Jo 5, 19), gekennzeichnet durch die dreifache Lust: „Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens“ (ebd. 2, 16). Ihre Überwindung bedeutet darum ihre sittliche Umgestaltung. Sie aber wird von Johannes dem Glauben zugeschrieben. Das Wort des hl. Johannes hat sich erfüllt. Die Kirche hat tatsächlich die antike Welt umgewandelt, und zwar durch den Glauben.

Wir haben bereits erwähnt, daß der Mensch nicht alle sittlichen Forderungen mit der gleichen Leichtigkeit erkennt und durchdringt. Der Herrgott hat dieser menschlichen Schwäche Rechnung getragen, indem er viele sittliche Forderungen in seine Offenbarung aufnahm, ein unfehlbares Lehramt zur Verkündigung der reinen Sittenlehre stiftete und so das Dunkel rein menschlichen Wissens durch das Licht des Glaubens erleuchtete. Damit ist aber ohne weiteres deutlich, daß eine willige und durch die menschliche Schwäche nicht gehemmte Bejahung vieler sittlicher Forderungen den Glauben und die Glaubenskraft zur Voraussetzung



hat. Wie einst die Ausbreitung des Glaubens zu einer Wiederentdeckung sittlicher Werte wurde, so muß umgekehrt eine Verschüttung und Erstickung des Glaubens mit einer weitgehenden Verschüttung und Erstickung sittlicher Werte verbunden sein.

Mit dem Glauben wird ferner dem Menschen erst der Zugang zur Fülle der Gnade Christi geöffnet, zur Fülle jener Gnaden, die den gefallenen Menschen in den Stand setzen, die Neigung zum Bösen dauernd und leichter zu überwinden. Wohl gilt für jeden Menschen: „Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam.“ Alle Menschen erhalten von Gott hinreichend Gnade, um sich von schwerer Schuld freizuhalten. Diesem allgemeinen Heilswillen Gottes widerspricht es aber durchaus nicht, daß die gläubige Annahme der Heilsbotschaft die Gnade, die Christus allen verdient hat, reicher und wirksamer strömen läßt, den Menschen so zu einer vollendeteren Sittlichkeit fortschreiten und ihn gerade auch in jenen Punkten, in denen die Menschen sonst besonders leicht versagen, eine größere sittliche Spannkraft entfalten läßt. Wir können deswegen nicht verkennen, daß die Wurzel des so schnellen sittlichen Versagens weithin im Mangel an Glaubenskraft zu suchen ist.

Zudem verleiht der Glaube der Sittlichkeit des Menschen Beweggründe, welche die gesamte sittliche Haltung vertiefen und gerade deshalb auch bewirken, daß der gläubige Mensch sich den schwierigeren und natürlicherweise weniger eindrucksvollen sittlichen Postulaten leichter und williger erschließt als der Mensch ohne Glaube. Ausgerüstet mit der Kraft des Glaubens erkennt der Mensch erstens ganz klar, daß die sittlichen Belange nicht lediglich objektiv sachliche Forderungen sind, die man nicht umgehen kann, ohne sachlich unrichtig zu handeln, sondern daß sie letztlich ein Ausfluß des persönlichen, dreieinigen Gottes sind und daß der Mensch darum in den sittlichen Gesetzen nicht nur von seinem eigenen Wesen, von seinem besseren Ich, sondern vom persönlichen und unendlichen Gott angesprochen und angerufen wird. Diese Erkenntnis, daß nämlich hinter den sittlichen Forderungen die Autorität Gottes steht, ist dem natürlichen Denken an sich nicht unzugänglich, aber der Mensch kann zu ihr natürlicherweise nur auf dem Wege von Schlußfolgerungen gelangen. Nur indem er sich sagt: Diese sittliche Forderung entspricht dem Wesen des Menschen, der Mensch ist aber von Gott geschaffen, also ist dieses Wesen von Gott so gewollt, also will Gott, daß ich diese sittliche Forderung erfülle, kommt er dazu, in der sittlichen Forderung den Ausfluß des persönlichen Gottes zu sehen. Wie ganz anders und wieviel unmittelbarer erlebt der Mensch in der sittlichen Forderung den Auftrag und das Anliegen des ewigen Gottes, wenn er kraft des Glaubens das Gesetz unmittelbar aus dem Munde Gottes erfährt.

Zweitens nimmt der Mensch in der Kraft des Glaubens Gottes Gebote in einer Sicht und Form wahr, die ihm sonst vollkommen unmöglich ist. Denn durch den Glauben erfährt der Mensch, daß Gott nicht bloß —

wie dies die rein natürliche Erkenntnis oder auch eine nur die natürlichen Verhältnisse illustrierende Offenbarung kundtun können —, sein Herr und Gebieter, sondern auch sein Vater ist und daß darum die sittliche Forderung der Wille des Vaters, der Anruf des Vaters an sein geliebtes Kind ist. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Forderung der Sittlichkeit in dem Erlebnis der Kindschaft Gottes eine bedeutend nachhaltigere Motivierung und eine bedeutend festere Verankerung erhält als in dem Wissen um die bloße Geschöpflichkeit. Denn wiewohl das Kind sich vor seinem Vater und seiner Strenge nicht so fürchtet wie der Knecht vor seinem Herrn, so scheut sich das Kind doch viel mehr von innen heraus, dem Vater zu widersprechen und sich gegen den Vater zu erheben, als der Knecht sich scheut, den Willen seines Herrn zu mißachten und ihm zuwiderzuhandeln.

Es ist aus all dem wohl zu verstehen, daß die Macht des christlichen Glaubens, wie nicht leicht etwas anderes, eine freudige Erfüllung des Gesetzes bewirkt, der Sittlichkeit ein unersetzliches Fundament gewährt und vor allem auch jenen Forderungen die Vollendung garantiert, die vom Menschen nicht so selbstverständlich empfunden und darum auch nicht so ernst genommen werden. Es ist aber anderseits ebenso zu verstehen, daß der Ausfall der Glaubenskraft für die Sittlichkeit von unermäßigem Schaden sein muß. Schon beim einzelnen Menschen wird das Erlöschen der Glaubenskraft nicht ohne Wirkung auf seine sittliche Einstellung bleiben. Besonders deutlich muß und wird die innige Verbindung von Glaube und Sittlichkeit einerseits und Unglaube und sittlichem Verfall anderseits in die Erscheinung treten, wenn die Glaubenskraft nicht nur dem einen oder anderen, sondern vielen Menschen, womöglich den meisten Menschen eines Volkes oder einer Zeit verloren geht. Wir brauchen in diesem Zusammenhang kaum daran zu erinnern, daß der sittliche Zerfall unserer Zeit, der sich vor allem in einer Geringschätzung der Gott betreffenden sittlichen Forderungen, in einer sexuellen Verwilderung und überhaupt in einer Unempfindlichkeit für das, was Menschenwürde ist, kundgibt, eine Folge des Abfalls vom Glauben ist. Zwar wollte die Aufklärung und der Rationalismus die Ethik des Christentums bewahren, ja man meinte, das Christentum mit den sittlichen Gedanken des Christentums, mit der Ethik des Christentums identifizieren zu dürfen; aber da man diese Sittlichkeit von ihrem Mutterboden, vom Glauben, ablöste, entzog man ihr die Kraft, die sie vor Zersetzung und Verkümmern bewahren konnte.

Die Bedeutung der Kraft des Glaubens für die Bewährung des Menschen gegenüber den schwierigeren sittlichen Forderungen läßt sich in gewisser Hinsicht auch unter den gläubigen Menschen verfolgen. Viele Katholiken schenken dem sakramentalen Leben keine besondere Beachtung und ihr tägliches Tun und Treiben ist von christlichen Gedanken und übernatürlichen Zielsetzungen kaum begleitet. Darf man mit diesem

Mangel an gesteigerter Glaubenskraft nicht in Zusammenhang bringen, daß so manche gläubige Menschen jenen sittlichen Forderungen gegenüber versagen, die bei Christen mit lebendigem Glauben ohne weiteres bejaht werden? Wir denken etwa an die Forderung, katholischen Kindern katholische Schulen zu sichern, gemischte Ehe zu vermeiden, bei gemischten Ehen ohne Abstriche auf der katholischen Kindererziehung zu bestehen, dem gefährlichen Einfluß von glaubens- und sittenwidrigen Schriften einen Damm vorzuschieben durch die Beobachtung des Indexverbotes und durch Ablehnung von Schrifttum, Film und Theater, die verboten zu werden verdienen; an die Forderung, im öffentlichen Leben, bes. bei Wahlen, auch auf die Belange von Religion und Sittlichkeit zu achten und nicht denjenigen die Vertretung des Volkes zu übergeben, die an den Forderungen des christlichen Glaubens- und Sittengesetzes Abstriche machen bzw. sie bekämpfen. Wie oft begegnen wir unter Katholiken Menschen, die solchen an sich selbstverständlichen Forderungen mit einer erstaunlichen Verständnislosigkeit gegenüberstehen. Man hört dabei immer wieder den Vorwurf, diese kirchlichen Weisungen seien engherzig oder bedeuteten eine Entmündigung des Menschen oder liefen auf einen politischen Katholizismus und Klerikalismus hinaus, — wobei man darunter eine angeblich unbefugte Einmischung der Kirche in die Belange des öffentlichen Lebens versteht. Gerade diese Vorwürfe tun aber kund, daß man die sittliche Tiefe der in Frage stehenden Anliegen nicht klar zu erfassen vermag, daß man nicht jenes feine und wachsame Urteil besitzt, das der Christ mit lebendigem Glauben ohne weiteres sein eigen nennt.

IV. Sittliche Kurzsichtigkeiten: In der Erläuterung des Dekalogs legt Thomas von Aquin dar, daß der Dekalog die Pflichten des Menschen in einer der Schwere der Sünden angepaßten Stufenfolge bringt. Weil der Mensch, um der wahren Ordnung zu entsprechen, in erster Linie die richtige Einstellung zu seinem letzten Ziele, d. h. zu Gott finden muß und weil der Widerspruch hierzu schwerste Unordnung ist, mußte der Dekalog die Ordnung zu Gott hin an die Spitze stellen. „Unter den Geboten, die die Ordnung zum Nächsten angehen, nimmt das Gebot über die Pflichten gegen die Eltern den ersten Platz ein. Auch bei den anderen Geboten erscheint die Ordnung von der Schwere der Sünden bestimmt; denn es ist schwerere Sünde und es widerspricht mehr der rechten Vernunft, durch die Tat zu sündigen als mit dem Munde, ebenso mehr, mit dem Munde zu sündigen als nur im Herzen. Unter den Todsünden selbst wiederum ist der Mord, der das Leben eines bereits existierenden Menschen beseitigt, schwerer als der Ehebruch, der die Sicherheit über das kommende Kind zerstört, und Ehebruch wieder ist schwerer als Diebstahl, der nur die äußeren Güter betrifft“ (S. th. 1.2, q. 100. a. 6).

Wenn wir uns diesen Aufriß der Sünden nach ihrer Schwere vor

Augen halten und dann fragen, ob der Mensch, der nicht die Kraft aufbringt, das ganze Gesetz zu halten, unter sonst gleichen Umständen leichter bei den weniger schweren, seltener bei den schwereren Sünden versagt, so können wir dies nicht einfachhin bejahen. Wir können vielmehr feststellen, daß einerseits zwar die Sündenanfälligkeit mit der Schwere der Sünden in gewisser Hinsicht abnimmt und darum höher stehende Forderungen weniger häufig verletzt werden als weniger hochstehende, — wenn auch immer noch schwere! — daß aber anderseits auch Forderungen, welche die höchsten sittlichen Werte angehen, oft leichter geopfert werden als Forderungen von weniger hoher Bedeutung.

Aus den Beobachtungen, wie man sie im täglichen Leben ständig machen kann, seien nur einige Züge hervorgehoben. Nur wenige Menschen sind bereit, mit Wissen und Willen einen Mord auszuführen. Dergleichen scheuen die meisten davor zurück, bewußt und absichtlich eine Verleumdung aufrechtzuerhalten, während die Scheu davor, den Nebenmenschen durch die Aufdeckung seiner Fehler unmöglich zu machen, sichtlich gering ist. Auch der Einbruch in die fremde Ehe gehört zwar nicht zu den Seltenheiten, aber immerhin im Hinblick auf die Gesamtzahl aller Ehen zu den weniger leicht vollzogenen Sünden. Selbst den Diebstahl müssen wir, wenn wir von den durch den Krieg und den heutigen Wirrwarr bedingten Verhältnissen absehen, zu den Sünden rechnen, die zwar viel häufiger sind als etwa Mord, aber im Verhältnis zu den Gelegenheiten als selten und unbeliebt zu bezeichnen sind. Verhältnismäßig viel häufiger sind demgegenüber die Sünden gegen das keimende Leben, wobei man durchaus nicht annehmen kann, daß die meisten Abtreibungen und Abtreibungsversuche in gutem Glauben geschehen. Wie groß ist erst die Schar derer, die dem Mißbrauch der Zeugungsfähigkeit, sei es im außerehelichen oder ehelichen Verkehr unter Ausschaltung der Empfängnismöglichkeit, sei es in Selbstbefriedigung huldigen, die ebenfalls ihr Tun im Grund als Unrecht erkennen, die sich auch nicht mit einem wirklich unwiderstehlichen Drang der Lust entschuldigen wollen, die aber trotzdem eine Verfehlung in diesem Gebiet nicht so ernst nehmen. Angesichts dieser Beobachtungen kann man wohl sagen, daß die Anfälligkeit für die Sünde in etwa dem Grad der Sündenschwere entspricht, insofern Fleischessünden häufiger als Geistsünden, Schädigungen des Vermögensrechtes leichter als Verleumdungen oder gar Ehebruch vorkommen und Mord, abgesehen von Abtreibung, zu den Seltenheiten gehört.

Betrachten wir jedoch andere Tatsachen, so hat man einen anderen Eindruck. Mit welcher Schnelligkeit haben soviele Menschen, — wenn auch lange nicht soviele wie die staatstotalitären Feinde der Kirche hofften und manche Freunde der Kirche fürchteten, — in der jüngsten Vergangenheit den antikirchlichen Dreh vollzogen und gelästert, was sie vorher gläubig angenommen hatten, oder haben wenigstens nicht den Mut gehabt, sich zu Gott zu bekennen, haben ihren Glauben verleugnet



und sind aus der Kirche ausgetreten. Sie können zu ihrer Entschuldigung anführen, daß sie unter einem unerträglichen Druck gehandelt haben; aber immerhin haben sie diesen entscheidungsvollen Schritt getan. Manche von ihnen haben ihn ohne viel Zögern und ohne viel Überlegung vollzogen. Ob sie sich mit derselben Schnelligkeit bereit gefunden hätten zu rauben oder gar zu morden? Kaum. Manche von den Abgefallenen haben sich ihren Schritt lange überlegt und ihn nur mit schweren Hemmungen vollzogen. Ob diese selben Menschen sich durch die Furcht hätten in der gleichen Weise allmählich bewegen lassen, ihren besten Freund zu berauben oder irgendeinen Unschuldigen umzubringen? Man kann dies wohl sehr bezweifeln.

Aus dem anläßlich des zehnten Todestages veröffentlichten Testament des ersten Präsidenten der tschechoslowakischen Republik, Masaryk, berichtete man kürzlich folgende Sätze: „Ich bin weder Theologe noch Religionsprofessor. Ich bin nur ein gläubiger Mensch. Jesus zu folgen ist das ganze Ziel meines Lebens. In die Kirche gehen, beten und seine religiösen Pflichten aus Gewohnheit zu erfüllen, ist nicht schwer, wohl aber seine Pflichten Gott gegenüber zu kennen, den Nächsten zu achten, ihm in seiner Bedürftigkeit zu helfen; die Ichsucht zurückzudrängen, vernünftig und moralisch einwandfrei zu leben, das ist schwer . . . Ein moralisch einwandfreies Leben führen, heißt wirklich Gott die Ihm geschuldete Ehre erweisen“ (vgl. St. Heinrichsblatt, Bamberg, 59. Jg. 1948, Nr. 4, S. 4). Nicht wenige, die nicht wie Masaryk aus der Kirche ausgetreten sind, werden diesen Worten ihren Beifall zollen; es ist daran auch richtig, daß echtes Christentum sich im Leben bewähren muß; denn rein äußerlicher Gottesdienst hat keinen Wert. Trotzdem ist die Ansicht Masaryks falsch und wiederholt lediglich den leider auch in gläubigen, aber von einem latenten Indifferentismus angekränkelten Kreisen heimischen Irrtum: Die Hauptsache sei es, ein guter Mensch zu sein; ob man glaube und in die Kirche gehe, sei weniger von Belang.

Wie viele Menschen haben aus Enttäuschung über andere Menschen den Glauben verloren, Menschen, die im übrigen „gute Menschen“ geblieben sind! Das Ärgernis, dem sie zum Opfer gefallen sind, lastet sicher schwer auf denen, die das Ärgernis gegeben haben; aber es kann aus sich allein nicht erklären, daß diese Menschen das an sich Ungeheuerliche und jeden Menschenmord Überwiegende fertig brachten, Gott irgend einer Not zu opfern.

Eine andere eigenartige, für uns hier bedeutsame Erscheinung müssen wir unter den Millionen der Heimatvertriebenen feststellen. Ein grausames Schicksal hat sie häufig aus ihrer rein katholischen Heimat in eine ganz und gar andersgläubige Umgebung verpflanzt. Sie leben, wie alle, die man in ein notleidendes, durch den Krieg zerstörtes und verarmtes Land hineingepreßt hat, ein hartes und freudloses Dasein. Auch seelsorglich kann man ihnen nicht so helfen, wie es notwendig wäre, so daß sie

oft lange Zeit keinen Priester zu Gesicht bekommen. So manche dieser Katholiken werden in dieser Situation zu fleißigen Besuchern des akatholischen Gottesdienstes. Man wird den einzelnen ob einer solchen Verirrung nicht zu hart verurteilen dürfen und sich zur Erklärung sagen, daß diese Menschen aus dem Mangel der gewohnten religiösen Feier sich zu einem Ersatz geflüchtet haben. Trotzdem bleibt ein unbefriedigender Rest bestehen, und dieser ist: Wie kommt es, daß diese Katholiken nicht brennend heiß merken, wie falsch sie handeln? Früher hätten sie sich einer Sünde gefürchtet, wenn sie einen akatholischen Gottesdienst mitgemacht hätten und etwa zum Abendmahl gegangen wären; denn sie erkannten darin ganz richtig die vom Glauben her unmögliche Anerkennung der akatholischen Konfession als rechter Religion. Heute tun sie es und merken anscheinend nicht, daß sie an der Forderung Gottes zur ungeschmälerten Wahrheit und zur Ablehnung jedes Irrtums vorbeigehen. Ist es nicht wahrscheinlich, daß diese Menschen, wären sie unter Mohammedanern angesiedelt worden, auch deren Gottesdienst sich in Ermangelung eines eigenen anschließen? Dagegen können wir wohl sicher sein, daß diese Menschen, gerade diese, auch in der Not nicht so leicht das Empfinden für das, was sie den Menschen schuldig sind, verlieren, daß sie nicht stehlen, auch wenn andere dies ohne Gewissen praktizieren.

Die angestellten vergleichenden Beobachtungen scheinen zu dem Schluß zu zwingen, daß der Mensch häufig viel weniger sittliche Antipathie entwickelt, wenn es um die Forderungen und Rechte Gottes geht, also um Güter, die in der Wertskala am höchsten stehen, als wenn es um Güter, Forderungen und Rechte des Menschen geht, die nach theologischer Begründung viel weniger hoch stehen. Es ist also unverkennbar, daß der Mensch sich vielfach nicht von der höheren oder geringeren Wertigkeit des Gegenstandes leiten und sich nicht um so schwerer zur Verkennung und Mißachtung des Gesetzes verleiten läßt, je schwerer die Sünde ist, in die er zu fallen droht. Nur bei den sittlichen Forderungen, die nicht die Rechte Gottes betreffen, kann man bis zu einem gewissen Grade ein solches Verhalten feststellen, so daß in der Regel diejenigen Sünden leichter begangen werden, die nach der Stufenfolge der schweren Sünden weniger schwer sind. Aber auch hier sehen wir wenigstens an einem Punkte eine auffällige Abweichung von dieser „Regel“, und sie bietet, wie mir scheint, einen Anhaltspunkt, um die so unterschiedliche Reaktion auf die Gefährdung der verschiedenen sittlichen Werte auf einen in etwa gemeinsamen Nenner zu bringen. Diese Abweichung liegt darin, daß zwar — in Übereinstimmung mit der genannten Regel — wenig Menschen sich zu einem Mord an einem erwachsenen Menschen herbeilassen, daß aber relativ viele Menschen das ungeborene Leben vernichten. Scheint man diese Inkonsistenz in der Haltung gegenüber demselben Lebensgut nicht dadurch erklären zu müssen, daß man sagt: Nicht die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des menschlichen

Lebens als solche ist es unmittelbar, die den Menschen davor zurückschrecken läßt, die Hände gegen unschuldiges Leben zu erheben, sondern die Heiligkeit und Unverletzlichkeit, die der Mensch als unentbehrlich für sein eigenes Leben erlebt; denn beim Mord eines Erwachsenen wird dem Menschen eben greifbar deutlich, daß mit der Gefährdung eines sittlichen Wertes die eigene menschliche Existenz bedroht ist; wie nahelegend ist doch der Gedanke: Ist das Leben des andern Erwachsenen nicht heilig, dann auch mein eigenes nicht, und ich bin meiner Existenz überhaupt nicht mehr sicher. Der Mord am Kind im Mutterschoß kann diesen Eindruck nicht so hervorbringen, weil der Täter daraus für seine eigene Existenz — wenigstens anscheinend — keine Gefahren erwachsen sieht. Daher der Unterschied in der Haltung gegenüber demselben Lebensgut beim erwachsenen und als volles anderes Ich empfundenen Menschen und beim ungeborenen Kind, das diese Gleichstellung noch nicht genießt, oder noch nicht zu genießen scheint.

Der Wert einer sittlichen Forderung gewinnt also dadurch an Tiefe des Eindrucks, daß der Mensch angesichts der Entscheidung zwischen gut und böse erkennt: *Tua res agitur*, es geht um deine eigene Sache. M. a. W.: die sittliche Haltung ist sehr stark von der Sicht auf das eigene Ich bestimmt. Und rücken nicht gerade deswegen die Vergehen gegen Gott in die letzte Reihe? Bei Delikten gegen die irdischen Lebensgüter erfährt der Mensch häufig verhältnismäßig rasch, wie sehr die Sünde den eigenen Herren schlägt, ganz besonders wenn die Gesellschaft mit ihrer Strafgewalt vergeltend und sichernd eingreift. Von Gott her dagegen erfährt der Mensch oder scheint er wenigstens unmittelbar keine Abwehr und keinen „Rückschlag“ zu erfahren.

Die so verschiedenartige und der Größe der Bedeutung eines jeden sittlichen Wertes durchaus nicht entsprechende Reaktion des Menschen drängt darum zu dem Schluß, daß Sünden, in denen die individuelle Existenz bedroht wird, die tiefste Abneigung auslösen, weniger tiefe diejenigen, in welchen die Existenz der Art, und verhältnismäßig die geringste diejenigen, in welchen die Rechte Gottes, wir können dafür auch sagen, der Urgrund unserer Existenz angetastet wird.

Damit ist eine große Gefahr angezeigt, daß die Sittlichkeit nämlich zu einer verkappten Nützlichkeitsethik wird oder wenigstens zu sehr in den Bann des naturhaft auf das eigene irdische Sein bedachten Strebens gerät. Es scheint damit aber auch der Weg gewiesen zu sein, den Menschen aus dieser Gefahr der Verengung zu befreien und ihn dahin zu bringen, daß er bei seinem sittlichen Tun nicht nur das Seine, sondern das, was Christi ist, sucht (Phil 2, 21). Der Blick des Menschen muß konsequent mehr und mehr geweitet werden; er muß sich selber ganz, d. h. sein wahres Wesen und seine wahre Würde erkennen; er muß erkennen, daß er noch lange kein ganzer Mensch ist, wenn er bloß seine klägliche Ich-Existenz auf Erden rettet, sondern erst dann, wenn er in

der ganzen Welt der natürlichen und übernatürlichen Schöpfung den Platz ausfüllt, der ihm nach Gottes Plan zukommt.

Der Mensch muß sich ferner immer wieder vor Augen halten und es muß ihm immer wieder vor Augen gestellt werden, daß er bei aller Eigenpersönlichkeit ein durchaus auf die *Gemeinschaft* bezogenes Wesen ist und daß er darum mit dem Mißbrauch seiner sozial gebundenen Rechte und Fähigkeiten, etwa des irdischen äußeren oder des sexuellen Vermögens, die Ordnung und den Geist zur Gemeinschaft in sich naturnotwendig zerstört, damit aber notwendigerweise der Gemeinschaft und rückläufig sich selber das Grab gräbt. Der Mensch muß vor allem zu einem hohen Denken über Gott gelangen, die Idee des Schöpfer-Gottes und des Vater-Gottes tief in sich aufnehmen, damit er möglichst eindringlich erkennt, daß es in allem, was er unrecht tut, besonders aber in den Sünden gegen Gott selbst, um den für den Menschen wie in sich selbst höchsten und einfachhin unersetzlichen Wert geht. Der Mensch muß sich von einer peripheren und ichbetonten Sittlichkeitsbetrachtung zu einer theozentrischen hinkehren. Die Glaubenskraft, von der wir gesprochen haben, verleiht ihm dazu eine unentbehrliche Hilfe. Dann wird der Mensch dahin gelangen, die sittlichen Werte richtig einzustufen und sie nicht so leicht preiszugeben, wird auch dort noch eine feine sittliche Empfindlichkeit und entsprechende Energie entwickeln, wo sie sonst durch die Legalisierung des Bösen und die natürliche Dunkelheit des Gesetzes erschwert sind.

## Sittliche Beurteilung der „künstlichen Befruchtung“

Von Dr. theol. Richard Bruch, Paderborn

Vor einigen Monaten erschien in einer englischen Wochenzeitung<sup>1</sup> ein Artikel über die künstliche Befruchtung, in dem der Verfasser über eine Konferenz berichtete, die im Jahre 1946 in London stattfand und auf der namhafte Ärzte, ein Soziologe, ein Psychologe, ein Jurist und drei Theologen (ein Anglikaner, ein Freikirchler und ein Katholik) über das genannte Thema debattierten. Gemeint war nicht die künstliche Befruchtung der Ehefrau durch den eigenen Ehemann, sondern durch einen *a u ß e r e h e l i c h e n* Samenspende(r) (*artificial insemination from a donor*)<sup>2</sup>. Letztere Methode soll bereits in ausgedehntem Maße in den Vereinigten

<sup>1</sup> The New Statesman and Nation vom 5. 7. 1947, S. 7f. unter der Überschrift: Artificial Insemination. — Über dieses Thema sind auch in katholischen ausländischen Zeitschriften mehrere bedeutsame Abhandlungen erschienen, die uns leider nicht zugänglich waren.

<sup>2</sup> Die englische Ausdrucksweise ist klarer als die von uns der Einfachheit halber gewählte deutsche Übersetzung. Die Präposition ‚durch‘ soll nicht die bei der *fecundatio artificialis* unmittelbar tätige Person (Arzt) bezeichnen, sondern den Produzenten des Spermas.



Staaten Amerikas in Übung sein, und sie soll auch in England immer mehr praktiziert werden, wo nach einem Bericht der Herder-Korrespondenz<sup>3</sup> schon in 60 Kliniken durch mechanisch konserviertes Sperma mehr als dreitausend Kinder erzeugt wurden. Bei den Müttern dieser Kinder handelt es sich vorwiegend um Ehefrauen, die wegen der Sterilität ihres Mannes nicht in der Lage sind, auf normale Weise Nachkommenschaft zu erlangen, die aber das dringende Verlangen nach Mutterschaft haben und sich in ihrer Ehe ohne die Erfüllung dieses Wunsches auf die Dauer sehr unglücklich fühlen würden. Die künstliche Befruchtung wird nach den Angaben der erwähnten englischen Zeitung durch einen Arzt vorgenommen, nachdem beide Eheleute sich schriftlich verpflichtet haben, das zur Welt kommende Kind als ihr eigenes zu betrachten. Der Samenspender ist nur dem Arzt bekannt. Die Eheleute wissen also nicht, wer der eigentliche Vater ihres Kindes ist, und umgekehrt weiß der Samenspender nicht, welche Frau ihm ein Kind verdankt.

Da anzunehmen ist, daß die Methode der künstlichen Befruchtung auch in Deutschland Verbreitung finden wird — vor dem Kriege wurde sie bereits in vereinzeltten Fällen angewandt —, ist es angebracht, einiges zu ihrer sittlichen Beurteilung zu sagen.

Die Möglichkeit der künstlichen Befruchtung wurde im Jahre 1767 entdeckt durch den Priestergelehrten Lazzaro Spallanzani (1729—1779), der Professor in Pavia und einer der bedeutendsten Naturforscher des 18. Jahrhunderts war<sup>4</sup>. Durch zahlreiche Tierversuche gelang es ihm, das Geheimnis der Fortpflanzung aufzuhellen und bei Hunden und anderen Tieren auf künstliche Weise (durch Injektion des Spermas in die Vagina) Nachkommenschaft zu erzielen. Der englische Arzt Hunter führte 1799 durch diese Methode erstmalig die Gravidität einer Frau herbei, deren Mann wegen eines körperlichen Fehlers nicht zum normalen Vollzug des ehelichen Aktes fähig war<sup>5</sup>. In solch einem Falle wurde in der Folgezeit die künstliche Befruchtung häufiger vorgenommen. Die katholischen Moralisten waren in der sittlichen Beurteilung dieses Verfahrens geteilter Meinung: einige lehnten es ab, andere, wie z. B. Ballerini-Palmieri<sup>6</sup>, gingen sogar soweit, die zum Zwecke der *fecundatio artificialis* vorgenommene *pollutio voluntaria* des Ehemannes für erlaubt zu halten. Durch eine Entscheidung des Hl. Offiziums vom 26. 3. 1897 wurde die künstliche Befruchtung für unstatthaft erklärt<sup>7</sup>. Nach der allgemeinen Auslegung der Autoren soll jedoch durch dieses Dekret nur die Art der *fecundatio artificialis* getroffen werden, „*qua semen virile citra copulam perfectam in uterum mulieris iniicitur*“, so daß gegen gewisse andere

<sup>3</sup> Herder-Korrespondenz, 1947, Heft 11/12, S. 558.

<sup>4</sup> Vgl. Spallanzani, L., *Fisica animale e vegetabile*, Venezia 1782, vol. II p. 191ff. und vol. III.

<sup>5</sup> Vgl. Antonelli, I., *Medicina pastoralis*. Romae 1920<sup>4</sup>, vol. II. p. 534.

<sup>6</sup> Ballerini-Palmieri, *Opus morale*, ed. IIa, vol. VI n. 1304, p. 688.

<sup>7</sup> *Acta Sanctae Sedis*, vol. 29 (1897) p. 704.

Methoden der künstlichen Befruchtung nichts einzuwenden ist<sup>8</sup>. Immer hat man jedoch den Fall im Auge, daß der (zur Zeugung fähige) Ehemann aus irgend einem Grunde die normale copula nicht vollziehen kann und daher sein eigenes semen auf künstliche Weise dem Schoß seiner Frau eingesenkt wird. Im folgenden ist aber ausschließlich der anfangs dargelegte Fall gemeint, daß es sich (wegen der Sterilität des Ehemanns), um das Sperma eines anderen Mannes handelt.

Es ist anzunehmen, daß das zu diesem Zweck benötigte Sperma in den meisten Fällen durch eine pollutio voluntaria gewonnen wird. Wenn die unter dieser Voraussetzung von seiten des Ehemanns ermöglichte künstliche Befruchtung moralisch verwerflich ist (s. oben), dann ist sie es erst recht, wenn auf diese Weise ein außerehelicher Samenspender mitwirkt. Die pollutio voluntaria ist in sich ein sittliches Übel und kann auch in Hinsicht auf einen guten Zweck nicht gerechtfertigt werden<sup>9</sup>.

Wie wäre es jedoch zu beurteilen, wenn das Sperma durch Punktion direkt aus den Hoden gewonnen würde? Vermeersch und Noldin-Schmitt halten in einem derartigen Fall die künstliche Befruchtung durch den Ehemann für erlaubt<sup>10</sup>. Diese Art der Spermaentnahme würde, für sich genommen, auch im Falle eines außerehelichen Samenspenders das Verfahren nicht unerlaubt machen, weil die nur im Zusammenhang mit der rechtmäßigen copula erlaubte delectatio venerea fehlt. Die Verwerflichkeit der pollutio voluntaria liegt nämlich nach der Ansicht der neueren Moralisten nicht in der unberechtigten Absonderung des semen, das von Natur aus ohnehin größtenteils nicht der Fortpflanzung dient<sup>11</sup>, sondern in der die effusio seminis begleitenden unerlaubten delectatio

<sup>8</sup> Noldin-Schmitt, De sexto praecepto et de usu matrimonii, Oeniponte 1937<sup>20</sup>, p. 83; vol. Eschbach, A., Disputationes physiologico-theologicae, Romae 1901<sup>2</sup>, p. 74; Antonelli a. a. O. vol. II. p. 536; Gasparri, P., Tractatus canonicus de matrimonio, Romae 1932, vol. II p. 183.

<sup>9</sup> Übrigens ist die pollutio voluntaria auch unstatthaft, wenn sie, was von Ärzten unter gegebenen Umständen nicht selten verlangt wird, zur Ermöglichung der Spermauntersuchung dienen soll. Auf die Frage: Utrum licita sit masturbatio directe procurata, ut obtineatur sperma, quo contagiosus morbus blennoragia [= Gonorrhoe] detegatur et, quantum fieri potest, curetur? antwortete das Heilige Offizium am 2. 8. 1920 (s. Denzinger Nr. 2201): Negative. Diese für Mediziner vielleicht schwer verständliche Antwort ist nichts anderes als die konsequente Anwendung des Grundsatzes: Auch der gute Zweck heiligt nicht das moralisch verwerfliche Mittel.

<sup>10</sup> Vgl. Vermeersch, A., De castitate et de vitiis contrariis. Romae 1919, n. 241.3; Noldin-Schmitt, a. a. O. p. 83.

<sup>11</sup> Vgl. Merkelbach, H., OP., Quaestiones de castitate et luxuria, Liège 1927, p. 49: „speciali sollicitudine enim semen conservari non debet, tum quia natura ipsa illud aliquando expellit, tum quia illud profundit et abundantius quam ad conservationem speciei opus sit elaborat.“ Vgl. Noldin-Schmitt a. a. O. p. 29. — Daß Thomas von Aquin und die übrigen Scholastiker auf Grund ihrer noch unvollkommenen physiologischen Kenntnisse anders urteilen mußten, ist selbstverständlich. Nach Thomas ist das Sperma ein homo in potentia. Daher gilt: „Inordinatio circa emissionem seminis est circa vitam hominis in potentia propinqua.“ De malo 15, 2.

venerea. Wenn dieses Moment ausfällt, wäre gegen die Spermaentnahme als solche nichts einzuwenden.

Zu dem Kern des uns beschäftigenden Problems dringen wir erst vor, wenn wir uns dem Zweck zuwenden, der durch die Bereitstellung des Spermas erreicht werden soll: die Erzeugung eines Kindes in einer Frau, die rechtmäßig mit einem anderen Manne verheiratet ist. Die Verfechter der Erlaubtheit der künstlichen Befruchtung erklären, es könne keineswegs von Ehebruch die Rede sein, da jeder persönliche Kontakt zwischen dem Spender und der Frau fehle und somit die ungeteilte Lebens- und Liebesgemeinschaft der Ehegatten nicht beeinträchtigt werde. Nun ist zuzugeben, daß der Begriff des Ehebruchs im üblichen Sinn nicht ohne *copula carnalis* gedacht werden kann. Nichtsdestoweniger stellt die künstliche Befruchtung durch einen außerehelichen Samenspender einen schweren Eingriff in die Ehe der betreffenden Frau dar. Dies ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

Ihrem Wesen nach ist die Ehe eine dauernde und ausschließliche, zwischen einem Mann und einer Frau gebildete Geschlechtsgemeinschaft zum Zwecke der Zeugung und Auferziehung von Nachkommenschaft. Damit dieser Hauptzweck der Ehe<sup>12</sup> auf menschenwürdige Weise erreicht werden kann, stellt die Ehe eine Lebensgemeinschaft der Gatten dar, die getragen ist von deren gegenseitiger Hilfe und der Betätigung ihrer ehelichen Liebe in völliger Aufeinanderbezogenheit (*finis secundarius*). Als Mittel zur Erreichung ihres *finis primarius* und zur Förderung ihres *finis secundarius* eignet der Ehe ein spezifischer Akt, der geschlechtliche Verkehr, durch den die Eheleute nach den Worten der Hl. Schrift „zwei in einem Fleische werden“<sup>13</sup>. Dieser Akt ist „Ausdruck und Besiegelung von einzigartigem Charakter und Wert für die eheliche Gemeinschaft als der restlosen Hingegebenheit zweier Personen aneinander“<sup>14</sup> und dient insofern dem sekundären Zweck der Ehe. Seiner äußeren Struktur nach ist er ein biologischer Vorgang zur Bewerkstellung der Keimzellenvermittlung und schafft so die Voraussetzung zur Erreichung des Hauptzweckes der Ehe, des *bonum proles*.

Hieraus wird verständlich, daß die eheliche Gemeinschaft zustande kommt durch einen auf einem freien Willensentschluß beruhenden Vertrag, „durch den der eine Nupturient dem anderen ein bleibendes und ausschließliches Verfügungsrecht über seinen Körper verleiht und von dem anderen Nupturienten entgegennimmt“<sup>15</sup>, und zwar hinsichtlich der

<sup>12</sup> Vgl. CIC can 1013 § 1 und dazu das Dekret des Hl. Offiziums über die Ehe- zwecke vom 1. 4. 1944 in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 36 (1944) p. 103; ferner: Schauf, H., *Personale Hingabe und der Hauptzweck der Ehe*, in: *Die Pfarrgemeinde. Werkblätter des Seelsorgeamtes für die Diözese Aachen*, Aachen 1947, Stk. 1, p. 1 ff. und Stk. 2, p. 13 ff.; Höffner, J., *Dekret des Hl. Offiziums über die Ehe- zwecke*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier 1947, H. 3/4, p. 123 ff.

<sup>13</sup> Gen 2, 24.

<sup>14</sup> Rodholl, N., *Die Ehe als geweihtes Leben*. Dülmen 1939<sup>2</sup>, p. 70.

<sup>15</sup> Linneborn-Wenner, *Grundriß des Eherechts*. Paderborn 1933<sup>5</sup>, p. 300.

zur Erzeugung von Nachkommenschaft zweckdienlichen Akte<sup>16</sup>, die, wie gesagt, zugleich dem sekundären Zweck der Ehe förderlich sind.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die künstliche Befruchtung durch einen Dritten mit dem Wesen der Ehe unvereinbar ist, insofern der Hauptzweck, die Erzeugung von Nachkommenschaft, hier auf eine Weise erreicht wird, die dem ausschließlichen Recht der Eheleute, die zur Erweckung neuen Lebens dienlichen Akte zu setzen, widerstreitet. Hieran ändert nichts, daß die Zeugung in diesem Fall unter Umgehung des Geschlechtsverkehrs geschieht und somit die ungeteilte personale Hingabe der Gatten nicht beeinträchtigt wird. Denn die das Wesen der Ehe konstituierende Einswerdung der Gatten zu einem Fleisch ist nicht nur vom ehelichen Verkehr zu verstehen, sondern auch von dessen naturgemäßer Frucht, dem Kinde, das gleichsam aus dem Fleisch der Eltern zusammengesetzt ist<sup>17</sup>. Wenn aber das Kind einen außerehelichen Vater hat, ist es nicht die Frucht des Una-Caro-Verhältnisses der Eheleute, die sich im Ehevertrag das jeden Dritten ausschließende Recht zur Weckung neuen Lebens gegeben haben. Eine Entschuldigung bietet auch nicht die Tatsache, daß sich die Sterilität des Ehemannes erst nachträglich herausstellte und die Eheleute somit durch ihr alleiniges Zusammenwirken den Hauptzweck der Ehe nicht erreichen können. Denn im Wesen der Ehe ist nicht nur festgelegt, daß ihr ein bestimmter Hauptzweck eignet, sondern auch, wie er erreicht werden soll, nämlich durch das Einswerden der Eheleute zu einem Fleische. Das Wesen der menschlichen Ehe ist aber nach den Worten Pius' XI. in seiner Enzyklika *Casti connubii* „der menschlichen Freiheit vollständig entzogen, so daß jeder, nachdem er einmal die Ehe eingegangen ist, unter ihren von Gott stammenden Gesetzen und wesentlichen Eigenschaften steht“<sup>18</sup>. Daher spielt es auch keine Rolle, ob der Ehemann ausdrücklich mit der Schwängerung seiner Frau durch das Sperma eines Fremden einverstanden ist, genau so wenig, wie ein Ehebruch aufhören würde, eine Verletzung der ehelichen Treue zu sein, wenn der andere Eheteil dazu seine Einwilligung gäbe.

Allerdings ist zuzugeben, daß die künstliche Befruchtung durch einen außerehelichen Samenspenden nicht eine so schwerwiegende Beeinträchtigung einer bestehenden Ehe darstellt, als wenn die Frau eines sterilen Mannes sich durch ehebrecherischen Geschlechtsverkehr ein Kind schenken ließe. Denn in letzterem Fall wird die Ehe in ihrem Vollsinn als Geschlechts- und Lebensgemeinschaft gestört, während im ersten Fall der Hauptzweck auf unzulässige Weise erreicht wird<sup>19</sup>. Aber auch dies

<sup>16</sup> Vgl. CIC can. 1081 § 2: *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem.*

<sup>17</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Comment. in Gen. II, 24*: „*Et erunt duo in carne una; id est in carnali commixtione, per quam fiunt quasi una caro, sicut etiam in una carne prolis, respectu cuius habent unam vim generativam.*“

<sup>18</sup> AAS 22 (1930) p. 541.

<sup>19</sup> Daher würde auch nach der probableren Ansicht unter Eheleuten die künst-



bedeutet nach dem Gesagten einen so weitgehenden Eingriff in die durch naturrechtliche und positive göttliche Vorschriften normierte Ordnung einer bestehenden ehelichen Gemeinschaft, daß die an dieser Art der künstlichen Befruchtung Beteiligten sich ohne Zweifel objektiv einer schweren Sünde schuldig machen<sup>20</sup>.

Zur moralischen Beurteilung der genannten Handlung ist auch noch folgendes zu beachten: Die Fortpflanzung ist an sich eine vegetative Funktion, die auch den Pflanzen und Tieren eignet. Der Mensch kann jedoch bei seinem Tun nicht davon absehen, daß er Mensch ist. Sein Tun muß *more humano* geschehen, seiner Würde als eines geistbegabten, sittlich verantwortlichen Wesens angemessen sein. Erst recht gilt dies bei einer so wichtigen, verantwortungsschweren Funktion wie der Fortpflanzung seines eigenen Selbst. Daher ist tierische und menschliche Zeugung nicht dasselbe, mag sich auch im äußeren Verlauf der diesem Zweck dienlichen Akte kein wesentlicher Unterschied zeigen. Dieser tritt aber besonders deutlich zutage in dem Verhältnis des zeugenden Tieres bzw. des zeugenden Menschen zu dem Erzeugten. Zwischen den menschlichen Eltern und dem von ihnen erzeugten Kinde besteht eine bleibende personale Relation, ein ganz bestimmt geprägtes persönliches Zuordnungsverhältnis, das es im Tierreich nicht gibt. Der Zusammenhang zwischen tierischen Eltern und ihren Jungen ist nur ein sehr lockerer, nicht über eine instinktiv geregelte Zweckmäßigkeit hinausgehender. So kümmert sich z. B., von einigen Ausnahmen (vor allem bei den Vögeln) abgesehen, das tierische Männchen durchweg überhaupt nicht um seine Jungen, kennt sie nicht einmal. Im wahren Sinne Vater sein und Mutter sein kann nur der Mensch, insofern er fähig ist, in seinem Kinde sein eigenes Abbild zu erkennen und liebend zu bejahen. Diese Gabe ist aber zugleich eine Aufgabe, der er sich nicht entziehen kann, ohne weitgehend gegen die ihm vom Schöpfer auferlegte Lebensordnung zu verstoßen.

Gedacht ist hierbei nicht in erster Linie an die Sorge für das leibliche und geistige Wohl des Kindes, die die Eltern unter Umständen sich von anderen abnehmen lassen könnten, sondern an die Anerkennung der personalen Relation, die zwischen ihnen und ihrem Kind besteht und die

liche Befruchtung zur Konsummierung der Ehe nicht genügen, selbst wenn auf diese Weise tatsächlich eine Zeugung herbeigeführt worden wäre, denn: *copula, non proles matrimonium facit consummatum* (Escribá a. a. O. p. 133 ff.) Vgl. Gasparri a. a. O. vol. I p. 310 f.; Noldin-Schmitt a. a. O. p. 83. Bezüglich der Ansicht Gasparris, daß zur Konsummierung der Ehe die normale *copula carnalis* erforderlich sei und daß nicht die *seminatio extra vas* genüge, heißt es in einer Entscheidung der röm. Rota: „*Hanc doctrinam vere firmat traditio canonica et ita firmissime constanterque iurisprudentia nostra Rotalis, ut inutile prorsus habeatur Patrum decisiones hanc ad rem recensere.*“ (S. Rom. Rotae Decisiones seu Sententiae quae prodierunt anno 1929. Vol. XXI. p. 479).

<sup>20</sup> Falls das Sperma durch *pollutio voluntaria* gewonnen wurde, macht sich der Samenspende objektiv einer zweiten schweren Sünde schuldig, desgl. die übrigen Beteiligten, soweit sie wissen, daß das Sperma auf unerlaubte Weise gewonnen wurde.

für sie die Pflicht mit sich bringt, sich zu dem von ihnen erzeugten Kind zu bekennen. Darum ist ja gerade die Aktuierung des menschlichen Zeugungsvermögens der ehelichen Lebensgemeinschaft vorbehalten, damit, wie Thomas von Aquin sagt, die *certitudo prolis* gewährleistet ist<sup>21</sup>, die die Voraussetzung für die Realisierung der im Vater-Kind-Verhältnis enthaltenen Gegebenheiten ist.

Bei der künstlichen Befruchtung durch einen Dritten wird jedoch die menschliche Zeugung ihres personalen Charakters völlig entkleidet. Diese Fortpflanzungsmethode verrät als ihren weltanschaulichen Hintergrund einen bedauerlichen biologischen Materialismus, der den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier verwischt. Die personale Relation zwischen männlichem Erzeuger und Erzeugtem wird absichtlich negiert, zumal in dem Fall, daß der Samenspende gar nicht weiß, welche Frau ihm ein Kind verdankt. Der Erzeuger verzichtet bewußt darauf, zu seinem eigenen Kind in Beziehung zu treten und ihm Vater zu sein. Diese willkürliche Abtrennung der Fortpflanzung von der Vaterschaft, wodurch die menschliche Zeugung zu einer rein vegetativen Funktion herabsinkt, ist wider natürlich und würde für sich allein genommen schon ausreichend sein, die künstliche Befruchtung durch einen Dritten zu einer moralisch verwerflichen Tat zu erklären<sup>22</sup>.

Bei den bisherigen Ausführungen über die künstliche Befruchtung hatten wir den Fall im Auge, daß auf diese Weise eine verheiratete Frau ein Kind empfing. Es ist jedoch auch der Fall in Betracht zu ziehen, daß es sich um eine ledige Mutter handelt. Angesichts der Tatsache, daß wegen des zur Zeit vorhandenen großen Frauenüberschusses viele weibliche Personen nicht zur Heirat kommen können, die aber nicht selten ein starkes Verlangen nach der Verwirklichung ihrer mütterlichen Fähigkeiten in sich tragen und sich nach einem eigenen Kinde sehnen, werden manche dieser gegen ihren Willen nicht zur Heirat Gelangten, wenn erst einmal die Möglichkeit der künstlichen Befruchtung der breiteren Öffentlichkeit bekannt geworden ist und dieses Verfahren bei uns häufiger praktiziert wird, sich versucht fühlen, auf diesem Weg die Erfüllung ihres Wunsches nach Mutterschaft anzustreben. (Solange die wirtschaftlichen Verhältnisse sich nicht bessern, dürfte allerdings kaum in stärkerem Maße mit unehelichen Kindern dieser Herkunft zu rechnen sein.)

Für den Samenspende gilt in diesem Falle das schon zuletzt Gesagte: er macht sich der unerlaubten Zeugung schuldig. Die Zeugung darf nicht

<sup>21</sup> Vgl. S. c. Gent. III, 123: „Naturalis quaedam sollicitudo inest hominibus de certitudine prolis; quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quaecumque igitur certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanae speciei.“ Ferner S. th. II II 154,2; De malo 15,1.

<sup>22</sup> Dasselbe gilt für den männlichen Partner beim außerehelichen und ehebrecherischen Geschlechtsverkehr (durch den zwar für gewöhnlich kein Kind erzeugt werden soll), wenn der Mann ein etwa von ihm erzeugtes Kind verleugnet oder sich der Gefahr aussetzt, wegen der *incertitudo prolis* sich zu einem etwa von ihm erzeugten Kind nicht bekennen zu können.

von der Vaterschaft (in dem oben dargelegten Sinne) getrennt werden. Die Aktuierung des Zeugungsvermögens ist ausschließlich der Ehe vorbehalten. Denn nur in einer dauernden, unzertrennlichen Gemeinschaft mit der Mutter des Kindes kann und wird dessen Erzeuger seinen väterlichen Pflichten in gebührender Weise nachkommen. Ebenso gilt für die Mutter: nur innerhalb der Ehe darf sie einem Kinde das Leben schenken. Zum Beweise hierfür brauchen wir keine neuen Argumente herbeizubringen, sondern können auf die Gesichtspunkte zurückgreifen, die die christliche Ethik schon seit Jahrhunderten gegen die Erzeugung unehelicher Kinder vorgebracht hat<sup>23</sup>: das Kind bedarf für seine leibliche Wohlfahrt und für seine geistige und sittliche Erziehung normalerweise der Sorge des Vaters, und die Mutter ist zur Erfüllung der ihr hinsichtlich der Auferziehung des Kindes obliegenden Pflichten auf die Mithilfe des Vaters angewiesen. Außerdem entbehrt das uneheliche Kind die für eine gedeihliche Gesamtentwicklung eines jungen Menschen so förderliche Familiengemeinschaft. Tatsächlich müssen zwar häufig Frauen ohne männliche Hilfe ihre Kinder aufziehen, da ihr Gatte gestorben ist oder sich seiner Familie nicht widmen kann (Kriegsgefangenschaft!); und es besteht auch die Möglichkeit, daß unter Umständen durch eine glückliche Fügung ein uneheliches Kind bezüglich seines leiblichen Wohles und seiner geistig-sittlichen Erziehung besser gestellt ist als manche ehelichen Kinder. Die ethische Beweisführung kann sich jedoch nicht auf zufälligen Gegebenheiten aufbauen, sondern muß den allgemeinen Verlauf der Dinge berücksichtigen<sup>24</sup>. Somit ergibt sich auch für den Fall, daß der weibliche Teil nicht durch eine bestehende Ehe gebunden ist, die Verwerflichkeit der künstlichen Befruchtung.

Ohne Zweifel ließen sich noch manche andere Gründe gegen die Zulassung der künstlichen menschlichen Fortpflanzung in den genannten Fällen geltend machen. Zu einer grundsätzlichen Stellungnahme dürften jedoch vorstehende Fingerzeige genügen.

<sup>23</sup> Vgl. Thomas v. Aqu. S. c. Gent. III, 122, 123; G. H. Joyce, Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie. Leipzig 1934, p. 25—30.

<sup>24</sup> Vgl. Thomas v. Aqu. S. c. Gent. III, 122: „Rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.“

# Das neue lateinische Psalterium

Von Prof. Dr. Hubert Junker, Trier

Durch das *Motu proprio* „*In cotidianis precibus*“ vom 24. März 1945<sup>1</sup> hat Papst Pius XII. die Erlaubnis erteilt, im kirchlichen Stundengebet statt des bisher gebrauchten lateinischen Psalmentextes eine neue lateinische Psalmenübersetzung zu gebrauchen, die kurz vorher von einer durch den Papst bestellten Kommission von Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts veröffentlicht worden war. Damit ist der Papst einem lange und dringend empfundenen Bedürfnis der meisten Brevierbeter entgegengekommen. Der bisherige lateinische Psalmentext hatte zwei große Mängel. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus war seine Wiedergabe des Urtextes an manchen Stellen unrichtig. Noch mehr störte aber den Brevierbeter der andere Übelstand, daß der lateinische Text oft genug in sich selbst unklar und nur sehr schwer verständlich war.

Es ist zwar nicht richtig, daß die bisherige Übersetzung an manchen Stellen sinnlos gewesen sei. Der Übersetzer hatte immer mit seinen Worten auch einen Sinn verbunden. Aber dieser Sinn war oft so schwer aus dem fremdartigen lateinischen Ausdruck und dem Zusammenhang zu erkennen, daß man denen Recht geben mußte, die sagten, der durchschnittliche Brevierbeter sei kaum imstande, diesen lateinischen Text überall mit einem wirklichen Verständnis zu beten.

Da diese Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten der alten lateinischen Psalmenübersetzung bereits von ihrem Ursprung her anhafteten, so war auch von der neuen kritischen Ausgabe dieses Textes, an der die sog. *Vulgata-Kommission* arbeitet, keine wesentliche Verbesserung zu erhoffen. Um also dem Notstand wirklich abzuhelpen, in dem sich die Brevierbeter befanden, hat darum Papst Pius XII. im Anfang des J. 1941 eine Kommission von Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts mit der Anfertigung einer ganz neuen lateinischen Übersetzung der 150 Psalmen sowie der im Brevier verwendeten *Cantica* beauftragt. Über die Geschichte dieser Übersetzung und besonders über die der Übersetzung zugrunde gelegten Richtlinien gibt jetzt P. A. Bea, S. J. in seinem Buche: *Il Nuovo Salterio Latino*, Roma 1946, ausführlichen Bericht.

Hauptziel sollte nach dem ausdrücklichen Willen des Papstes sein, eine Übersetzung herzustellen, die den ursprünglichen Text der Psalmen möglichst getreu wiedergibt. Dies konnte aber nicht einfach erreicht werden durch eine genaue Übersetzung des heutigen hebräischen Urtextes, da dieser an einzelnen Stellen auch nicht mehr den genauen ursprünglichen Wortlaut erhalten hat. An solchen Stellen mußte also der heutige verderbte hebräische Text erst in seiner ursprünglichen Gestalt wiederhergestellt werden, und zwar, soweit dies möglich war, durch

<sup>1</sup> AAS 37 (1945) 65—67. KAA Trier, 1945, Nr. 46.



Vergleichung mit dem Text der alten Übersetzungen, oder, wo diese keine Hilfe boten, auch durch Konjekturen, d. h. Verbesserungen, die aus dem Zusammenhang der Stelle oder durch Vergleichung mit ähnlichen Stellen und Ausdrucksweisen gewonnen sind.

Dementsprechend ist also das neue Psalterium nicht einfach eine neue lateinische Wiedergabe des hebräischen Textes, sondern eine mit den Hilfsmitteln der wissenschaftlichen Textkritik erarbeitete Textform, die den ursprünglichen Sinn der Psalmen so genau wiedergeben will, wie er uns heute noch erreichbar ist (vgl. Bea, S. 49—102).

Außer diesem Hauptziel stellte der Papst den Übersetzern auch noch nach der sprachlichen Seite die Aufgabe, einen klaren lateinischen Text zu schaffen, der ohne weiteres leicht verständlich sei (vgl. Bea, S. 102-138). Aus diesem Grunde konnten sich die Übersetzer nicht damit begnügen, den bisherigen lateinischen Text nur an den Stellen zu verbessern, an denen er vom ursprünglichen Text abwich oder in seiner Ausdrucksweise zu schwer verständlich war. Sie mußten vielmehr eine ganz neue Übersetzung herstellen. Sprachliche Norm dieser neuen Übersetzung sollte nicht sein eine *latinitas aurea*, quae forte vim coloresque psalmodum enervaret, sondern eine *latinitas intelligibilis* (vgl. Bea, S. 109), d. h. ein lateinisches Sprachgewand, das jeder ohne weiteres verstehen kann, der auf der Schule Latein gelernt hat (Bea, S. 113 und 128). Die neue Übersetzung suchte also den Wortschatz und die Ausdrucksweise des bisherigen lateinischen Bibeltextes festzuhalten, soweit er mit dem wirklichen alten lateinischen Sprachgebrauch sich in Einklang bringen ließ, dagegen alle dem lateinischen Sprachgeist allzu fremden Ausdrucksweisen (Hebraismen und Gracismen) zu beseitigen. In sprachlicher Hinsicht bedeutet also der neue Psalmentext den Versuch, einen neuen Sprachtypus zu schaffen, in dem die biblischen Gedanken und Ausdrucksweisen in wirkliche lateinische Sprachform gekleidet erscheinen.

Die richtige Würdigung des neuen Psalteriums muß ausgehen von dem wesentlichen Ziel, das es sich gestellt hat. Dieses war richtig gestellt und ist auch im wesentlichen erreicht worden, soweit man dies vernünftigerweise erwarten kann. Denn wo wirklich der überlieferte Urtext verdorben ist, läßt er sich oft nicht mehr mit absoluter Sicherheit wiederherstellen, und darum werden nie alle Textverbesserungen eines kritisch rekonstruierten Psalmentextes die volle Zustimmung aller Textkritiker finden. Die Verfasser der neuen Übersetzung waren sich dessen bewußt und wollten, wie sie in Vorrede und Anmerkungen der kritischen wissenschaftlichen Ausgabe öfter zum Ausdruck bringen, auch keineswegs der weiteren textkritischen Arbeit an den Psalmen eine Grenze ziehen und etwa einen autoritativen Normaltext aufstellen. So wertvoll die neue Übersetzung auch für die textkritische und exegetische Arbeit an den Psalmen ist, diese ist dadurch nicht abgeschlossen, sondern geht weiter

und hat auch, wie die Übersetzer verschiedentlich hervorheben, noch manche Probleme zu lösen.

Das wissenschaftliche Ziel der neuen Übersetzung, eine möglichst getreue lateinische Wiedergabe des ursprünglichen Psalmentextes zu bieten, sollte nach der Absicht des Papstes vor allem einem praktischen Zweck dienen, nämlich alle Brevierbeter instand setzen, die Psalmen möglichst genau in dem Sinne zu verstehen, den der inspirierte Verfasser beabsichtigte, und dadurch auch das theologische Gedankengut und die religiösen Werte der Psalmen sich in möglichst reiner und originaler Form zu eigen zu machen. Man darf wohl sagen, daß die neue Übersetzung dieses ihr Hauptanliegen für das Bedürfnis des durchschnittlichen Brevierbeters fast vollkommen erreicht hat. Jeder ist jetzt imstande, wirklich in Geist und Inhalt der Psalmen einzudringen und sein inneres religiöses Denken und Empfinden in dieser Hohen Schule der alttestamentlichen Frömmigkeit zu bilden. Das ist ein Gewinn, für den alle Brevierbeter dem Papste aufrichtig dankbar sein müssen, um so mehr als noch vor etwa zehn Jahren kaum jemand gewagt hätte, für absehbare Zeit derartiges zu hoffen.

Freilich bedeutet auch die ganz neue sprachliche Form für die bisher an die alte Übersetzung gewohnten Brevierbeter zunächst ein gewisses Hindernis. Mancher, der sich durch eindringendes Studium in den Sinn und die bei aller Eigenart oft schöne und eindrucksvolle Sprache der alten Übersetzung hineingelebt hatte, hätte sich vielleicht eine Neubearbeitung gewünscht, die nur die eigentlichen Übersetzungsfehler verbessert und die allzu schwer verständlichen Stellen in neuer verständlicherer Fassung geboten, im übrigen aber möglichst viel von der Patina des alten Sprachdenkmals erhalten hätte. Die Absicht, für die kommenden Generationen der Brevierbeter das Eindringen in das sprachliche Verständnis der Psalmen möglichst leicht zu machen, hat gegen eine solche Bearbeitung für eine ganz neue leichter verständliche Übersetzung entschieden.

Die neue Übersetzung ist vorläufig für den Gebrauch im Breviergebet gestattet, aber noch nicht vorgeschrieben. Es ist aber wohl nicht zweifelhaft, daß sie eines Tages allgemein vorgeschrieben wird, vielleicht mit der Einschränkung, daß den an die alte Übersetzung gewohnten Betern deren Weiterbenutzung gestattet bleibt. Wie die Vorrede der Herausgeber zur 2. Auflage der römischen wissenschaftlichen Ausgabe (1945) andeutet, wird bei dieser endgültigen und obligatorischen Einführung der jetzt veröffentlichte Text ohne wesentliche Änderung zugrunde gelegt werden. Von den Einzelheiten aber gilt: „ubi opus erit, aliquantulum (textum) mutari posse speramus.“

# Zur Seelsorge an unserer studierenden Jugend

## „Masse und Elite“

Von P. Georg Mühlenbrock S. J., Büren in Westfalen

Die vielen seelsorglichen Tagungen, Konferenzen, Richtlinien und Veröffentlichungen der vergangenen Jahre werfen ein helles Licht auf das harte Ringen um die Erkenntnis und die Erfüllung der heutigen Seelsorgsaufgaben. Dabei tritt die seelsorgliche Problematik unserer Zeit deutlich zutage. Es geht darum, neue Wege zu gehen, ohne die Richtung zu verlieren, neue Formen zu entwickeln, ohne entscheidende Werte der Vergangenheit preiszugeben. Die folgenden Darlegungen wollen zwei dringende Anliegen der Seelsorge an unserer studierenden Jugend zur Sprache bringen.

Die Kirche wird in den päpstlichen Rundschreiben und in fast allen ihren seelsorglichen Verlautbarungen nicht müde, immer wieder auf die Bedeutung des Laienapostolates hinzuweisen. In manchen dieser kirchlichen Äußerungen liegt ein stiller Vorwurf, daß die Seelsorge mit dieser Forderung bisher noch viel zu wenig ernst gemacht habe. Die große Bedeutung des Laienapostolates gründet wohl darin, daß einerseits der moderne Mensch, auch der jugendliche, nicht oder nur schwer zum Priester hinfindet und anderseits der Priester unmittelbar kaum zu ihm hingelangen kann. Diese Tatsache bekommt noch ein besonderes Gewicht dadurch, daß die Zahl unserer Priester den Anforderungen keineswegs entspricht. Durch Laienhelfer muß sich der Priester also gleichsam multiplizieren und in die Lebensbereiche des modernen Menschen sich Eingang verschaffen. Auch sehr bedeutende psychologische Gründe lassen sich für die Bedeutung des Laienapostolates geltend machen. Eine Masse wird man auf die Dauer wirksam nur beeinflussen können durch eine ausgewählte Schar. Unsere Gegner haben es stets gut verstanden, dieses Prinzip anzuwenden.

Der Einsatz von Laienaposteln aber setzt voraus, daß man solche hat. Man kann nicht jeden treuen Christen für diese Aufgabe verwenden. Es braucht dazu ein gutes Maß tiefer Religiosität, geistiger Gewecktheit, charakterlicher Bildung, gesunder Vitalität und technischer Fertigkeit. Wo soll man solche Leute finden? Sie fallen gewiß nicht vom Himmel herunter. Sie müssen herangebildet werden. Und so kommen wir zu einer unausweichlichen Forderung an die Seelsorge unserer Zeit: Heranbildung von Laienaposteln.

Man wird die erste Aufgabe, die Gewinnung der Abständigen, nicht erfüllen können, wenn man nicht auch diese zweite herzlich anpackt. So erhebt denn die Kirche in ihren Verlautbarungen, so oft sie die erste Forderung ausspricht, zugleich — fast in gleichem Atemzuge — auch die zweite. Die Geeigneten, die Bereitwilligen sollen herangezogen werden, aber nicht, daß man sie sogleich voll einsetze, sondern daß man sie

zuvor schule und immer wieder schule. Und nicht nur technisch, sondern vor allem auch religiös-asketisch und geistig. Die Schulung allein tut es aber noch nicht. Der Laienapostel muß ein inneres Verhältnis finden zu seiner Aufgabe. Dazu ist es von großer, wenn nicht entscheidender Bedeutung, daß man ihm eine innere Bindung gibt. Er muß eine wirkliche Verpflichtung spüren zu seiner besonderen Aufgabe. Die bloße Verpflichtung des allgemeinen Priestertums wird ihn nicht genügend an sein „Mehr tun als die andern“ binden. Mit dieser Bindung muß dann auch verknüpft sein eine gewisse offizielle Sendung von seiten der Kirche. (N. B. Ganz abgesehen von dieser apostolischen Zweckbedingtheit einer wirklichen geistlichen Höherführung liegt diese auch im Interesse jeder echten „Seelsorge“, die sich ihrem Wesen nach nicht beschränken darf auf das Vermitteln der gratia prima.)

### *1. Eine vielfach versuchte Lösung*

Die beiden eben dargelegten Aufgaben unserer heutigen Seelsorge werden wohl von allen verantwortungsbewußten und weitschauenden Seelsorgern gesehen. So konnten wir uns in ihrer Darlegung kurz fassen. Daß sie gelöst werden müssen, darin sind sich alle einig, wie sie aber gelöst werden müssen, darüber gehen die Meinungen auseinander. Eine vielfach versuchte Lösung besteht darin, daß — um hier die gesamtseelsorgliche Frage auf die Jugendseelsorge einzuschränken — der Seelsorger die jungen Menschen außerhalb des Kirchenraumes, sei es auf Grund des pfarrlich-territorialen, sei es auf Grund des beruflichen Prinzips zu einer jugendlich-frohen, religiös geformten, fest gefügten Lebensgemeinschaft zusammenführt. Beide Aufgaben, von denen wir eben sprachen, dachte man auf diese Weise in einem seelsorglichen Akt zu verwirklichen. Die echte jugendliche Art (Spiel, Lied, Fahrt usw.) sollte auch den religiös weniger Interessierten ansprechen und in der Gruppe heimisch machen, sie sollte damit die Voraussetzungen schaffen, daß der junge Mensch in der religiösen Atmosphäre der Gemeinschaft allmählich auch selbst zu einem echten religiösen Leben komme. Zugleich aber sollten in dieser Gemeinschaft junge Menschen heranwachsen zu mündigen und „erleuchteten“ Christen, zu Führerpersönlichkeiten. Darum die ausgesprochen religiöse Formung der Gemeinschaft, darum die starke priesterliche Führung.

Es ist kein Zweifel, daß in diesen Jugendgemeinschaften Außerordentliches geleistet wurde und noch geleistet wird. Es wäre ein offenkundiges Unrecht, wollte man ihre Verdienste schmälern. Gerade in den Kriegsjahren hat sich gezeigt, daß die Jugend aus den Verbänden es war, die sich im Heeres- und Arbeitsdienst religiös und sittlich behauptet hat.

Es hat sich aber auch gezeigt, daß ihre Form den Anforderungen der heutigen Jugendseelsorge nicht mehr in allem entspricht.



1. An die große Masse der abständigen Jugend kam und kommt man nicht heran. Abgesehen von einigen Orten, wo die Verhältnisse noch günstig liegen oder wo eine besonders begnadete Priesterpersönlichkeit am Werke ist, wird tatsächlich in den Gruppen nur ein sehr geringer Prozentsatz der Jugend erfaßt. In unsern Städten selten über 20 Prozent. Der junge Mensch, der ganz im Banne des modernen Lebens steht, für den Kino, Tanz und Sport ein und alles sind, schließt sich nicht einer ausgesprochen kirchlichen Gruppe an. Schon der religiös gefärbte Name stößt ihn ab, erst recht die priesterliche Führung. Er wittert sofort das Seelsorgsmittel. Das ist ihm alles viel zu fromm, trotz der jugendlichen Art. Sie kann viele kaum mehr reizen. Wie sehr scheut ferner der junge Mensch von heute die Bindung, die Verpflichtung, die Organisation! Und so bleibt er fern.

2. Aber auch das zweite große Anliegen, das heute jede Seelsorge haben muß, die Heranbildung von Laienaposteln, wird in den üblichen Gruppen vielfach wohl nicht hinreichend erfüllt. Es ist nicht damit getan, daß man gelegentlich für die Führenden einen Schulungsabend hält oder sie für eine Woche zu einem Schulungskurs schickt, die Heranbildung eines Laienapostels verlangt eine kontinuierliche Arbeit von Monaten und Jahren. Es scheint also kaum möglich, beiden Forderungen in dieser einen seelsorglichen Form gerecht zu werden. So spüren auch tatsächlich viele Jugendseelsorger ein schmerzliches Dilemma. Entweder gehen sie mit allen Mitteln darauf aus, die Masse zu gewinnen und in ihren Gruppenabenden anzusprechen, dann versäumen sie die so dringende Höherführung der Guten und Besten; oder aber sie widmen sich mit allem Ernst dieser Aufgabe und lassen die große Masse laufen. Die Folge ist, daß viele der Besten sich enttäuscht zurückziehen, weil sie nicht das finden, was sie beim Priester suchten. Und der Priester findet nicht, was er bei ihnen suchte. Er hatte sie vielleicht als Helfer und Führer eingesetzt, aber sie erfüllten nicht seine Erwartungen, sie versagten. Und so nimmt der Priester gleichfalls enttäuscht alles wieder in seine eigene Hand. Er glaubt, sich auf Laienkräfte nicht genügend verlassen zu können; er verzichtet lieber auf solche „Experimente“. Aber ist es zu verwundern, wenn ungeschulte Laienkräfte versagen? Der Priester hat sich über ein Jahrzehnt lang auf seine priesterliche Tätigkeit vorbereiten können, und dann meint er, der Laie müsse alles ohne religiös-asketische, geistige und technische Vorbereitung können. Zudem ist der Laienhelfer ohne die entsprechende Ausbildung rein psychologisch sehr gehemmt. Es fehlt ihm das nötige Selbstvertrauen, die nötige Selbstsicherheit, eine unerläßliche Voraussetzung für sein Auftreten. Er findet keine Befriedigung und wird nie wirklich mündig. Liegt hierin nicht der Hauptgrund für die mangelhafte Entwicklung unseres Laienapostolates?

## II. Ein Vorschlag

Der im folgenden dargelegte Plan stellt in seinen Grundideen durchaus nichts Neues dar. Schon seit mehr als einem Jahrzehnt sind diese immer wieder aufgezeigt worden und sind maßgebend in weiten Kreisen der Seelsorge überhaupt. Damit sie nicht zu abstrakt erscheinen, werden wir sie gleich in ihrer konkreten Anwendung auf die Seelsorge unter der studierenden Jugend erörtern.

a) Zur Erfassung der Masse braucht es neben den außerordentlichen Seelsorgsveranstaltungen für die ordentliche Seelsorge einer organisatorischen Form. Freilich muß sie eigener Art sein. Ihre Zielsetzung sollte nicht eine unmittelbar religiöse sein, aber zügig, konkret und doch nicht partikulär, kurz so, daß jeder katholische Gymnasiast dafür interessiert und begeistert werden kann (z. B. Herrschaft des Geistes, neues Leben, schönere Zukunft, geistige Erneuerung o. ä.). Dieser Zielsetzung müßte dann auch der Name irgendwie entsprechen. Die Führung dieser Organisation müßte unter allen Umständen in der Hand eines Laien liegen. Es ist wohl nicht notwendig, vielleicht sogar nicht einmal angebracht, daß der Führer einer der Schüler ist. Vielleicht ist ein Universitätsstudent oder ein junger Akademiker noch geeigneter. Jedenfalls wäre eine repräsentative Persönlichkeit dafür erfordert. Und der Priester? Seine Stellung ist wohl am treffendsten mit dem Wort „Spiritual“ gekennzeichnet. Ihm obliegt allein die religiöse Betreuung und Führung. Er fühlt sich als Helfer, Berater.

Wie soll sich das Gemeinschaftsleben gestalten? Von entscheidender Bedeutung ist die Schaffung eines schönen Heimes (einer Art Klublokal). Hier hat das ganze Leben der Gemeinschaft seinen Schwerpunkt. Hier soll der junge Mensch Gelegenheit finden zu froher Entspannung und geistiger Weiterbildung (Lesezimmer mit Zeitschriften, einer kleinen Bibliothek, Nachschlagewerken, Spielmöglichkeiten, Studienhilfe usw.). Für die jüngeren Jahrgänge (etwa bis Obertertia) sollte man nach Klassen getrennte wöchentliche Heimstunden halten, und zwar in der Form, wie wir sie aus unseren Verbänden gewohnt sind. Überhaupt scheinen die jugendbewegten Formen, die für die Älteren im allgemeinen weniger Bedeutung haben, in der Erziehung der Jüngeren unentbehrlich zu sein. (Die erzieherischen Werte des Sportes, der Fahrt, des Lagers, des Spieles sind überaus groß.) Was die Älteren betrifft, so sollte man sie anregen zur Bildung zwangloser Zirkel und Arbeitsgemeinschaften, so daß jeder etwas ihm Entsprechendes findet (literarische Zirkel, Musikschar, Singkreis, Laienspiel, liturgische Arbeitsgemeinschaft, auch Sportabteilung, Wandergruppe, Bastlergruppe u. a.). Etwa alle vierzehn Tage könnte man dann alle zu einem Vortrag zusammenrufen, bei dem religiöse, sittliche, kulturelle Themen behandelt würden, sei es vom Verbandsleiter selbst, vom Priester, von einem eingeladenen Redner oder von einem

der Jugendlichen (Lichtbildervorträge). An außergewöhnlichen Veranstaltungen könnten geboten werden: religiöse oder weltliche Festlichkeiten, Schulungswochen über soziale und philosophische Fragen, religiöse Jugendwochen, Einkehrtage, Exerzitien, Kurse (wie Rednerkurs, Tanzkurs usw.). Noch eine wichtige Eigenschaft müßte diese Organisation haben. Sie müßte möglichst wenig „Organisation“ sein, d. h. sie darf nicht zu starke Bindungen in sich schließen. Wenn einer eine Zeitlang nicht regelmäßig erscheint, darf man ihn nicht gleich ausschließen, und umgekehrt muß die Gemeinschaft auch einem Gast offen stehen. Es versteht sich, daß in den Gruppen der Jüngeren festere Formen und konkretere Forderungen notwendig sind, ja, daß man sogar eine eigentliche Verpflichtung in mehr oder weniger feierlicher Form von ihnen verlangen sollte.

Doch nun erhebt sich der Einwand: wird eine solche Gemeinschaft nicht auseinanderfließen? Hat sie nicht zu wenig Form und Festigkeit? Das ist zweifellos der Fall, wenn nicht im Inneren eine Kerngruppe besteht, die die amorphe Masse formt und gestaltet; die als Sauerteig und Salz im Ganzen wirkt.

b) So müßte man also innerhalb der größeren, vielgestaltigen und ziemlich locker aufgebauten Gemeinschaft eine Reihe gut ausgewählter, religiös und sittlich wertvoller Jungen zu einer festen Gruppe zusammenführen. Als Ziel müßte dieser Gruppe gesteckt werden, in innerer und äußerer Aktivität die größere Gemeinschaft zu tragen. Die Angehörigen dieser Gruppe verpflichten sich, in ernster und solider Schulungsarbeit sich auf eine wirksame Mitarbeit im Reiche Gottes vorzubereiten und im Rahmen des Möglichen sich schon darin zu betätigen, vor allem innerhalb der größeren Gemeinschaft (als Vertrauensleute in den einzelnen Klassen, an den Gymnasien, als Helfer in den Pfarreien, ferner als Führer in den Gruppen und Arbeitsgemeinschaften, besonders bei den Jüngeren). Diese ausgewählte Kerntruppe, die einen nicht zu stark hervorstechenden Namen tragen mag, sollte äußerlich als solche nicht zuviel in Erscheinung treten, damit sie die oben erwähnte Gefahr einer Elite vermeidet. Sie sollte einfach neben den anderen Gruppen und Zirkeln rangieren. Innerlich aber muß sie alles tragen und durchdringen.

Während in der größeren Gemeinschaft der Priester sich in etwa im Hintergrund hält, müßte er in dieser Gruppe eine führende Stellung haben. Diese Gruppe ist ja in besonderer Weise das Werkzeug, mit dem er seinen religiösen und priesterlichen Einfluß auf die große Masse ausübt. Die Gestaltung der Kerngruppe könnte man sich etwa so denken: Der Priester, der sich in den Gruppen der Jüngeren häufiger sehen lassen und dort seinen Einfluß stärker und unmittelbarer geltend machen wird als bei den Älteren, hat im Laufe der Zeit die Jungen wenigstens soweit kennenlernen können, daß ihm die geistig besonders Geweckten, die religiös besonders Aufgeschlossenen, die gut Erzogenen und Veranlagten

und die Vitalen nicht verborgen geblieben sind. Die Aussprache mit den Gruppenführern wird ihm noch größere Klarheit darüber verschaffen. Ohne diese Jungen nun aus ihren Gruppen herauszuziehen, wird er sie innerlich besonders zu fördern suchen, zunächst durch die persönliche Aussprache. Immer deutlicher sucht er sie für höhere Ziele zu gewinnen und etwa von der Tertia ab wird er sie dann zu einer besonderen Schulungsgruppe zusammenschließen. Nach ein bis zwei Jahren ernster Prüfung und Vorbereitung könnten sie dann die eigentliche Aufnahme in die Kernschar der Laienapostel finden. Diese Aufnahme müßte zugleich irgendwie eine innere Bindung und eine offizielle Sendung in sich schließen. Daß nun die Schulungsarbeit noch keineswegs abgeschlossen ist, sondern im Gegenteil mit der fortschreitenden Entwicklung des jungen Menschen in ihren Gegenständen sich ausweiten und vertiefen und in ihren Forderungen wachsen muß, dürfte sich von selbst verstehen.

Man wird gegen diesen Vorschlag natürlich manches einwenden. Zunächst einmal, daß sich wohl kaum solche Menschen finden, an die solche Forderungen gestellt werden können. Das sage man nicht. Es gibt noch eine ganze Reihe solcher, die ein gutes religiöses und sittliches Kapital mitbringen, das, wenn man recht damit arbeitet, zu großer Höhe anwächst. Aber man tut leider oft viel zu wenig, um solche Jungen recht zu fördern. Jedenfalls beginnt man gewöhnlich viel zu spät damit. Die unmittelbar vor und zu Beginn der Pubertät liegenden Jahre, in denen soviel Ansprechbarkeit für das Religiöse vorzufinden ist, läßt man ungenützt. Kein Wunder also, wenn uns später die entsprechenden Jungen fehlen.

Einen zweiten Einwand wird man erheben, indem man darauf hinweist, daß es über die in den letzten Jahren ohnehin schon zu stark beanspruchten Kräfte des Jugendlichen hinausgehe, wenn man ihn zum Träger einer so vielgestaltigen Gemeinschaft macht. Das solide Schulstudium, die ruhige Selbstbesinnung müsse darunter leiden. Aber gerade darum sagten wir, daß die Gesamtleitung am besten nicht in der Hand eines Schülers liege. Ferner sollte man als Führer der einzelnen Zirkel und Gruppen, abgesehen von den Gruppen der Jüngeren, ruhig Erwachsene hinzuziehen, die man u. U. für die einzelnen Stunden honoriert (z. B. Musiklehrer, Sportlehrer, Studienreferendare für die entsprechenden Gruppen; ferner stellt sich mancher Universitätsstudent für die Ferien gerne zur Verfügung). Außerdem wurde ja die Voraussetzung gemacht, daß zu der Kerngruppe nur tüchtige Jungen herangezogen werden, die in der Schule nicht allzu schwer vorankommen. Und schließlich wurde gesagt, daß der Junge langsam und organisch in seine apostolischen Aufgaben eingeführt werden müsse. Gegen den Bestand einer Kerngruppe überhaupt wird man einwenden, daß diese leicht von der Gesamtheit als Fremdkörper empfunden wird. Eine gewisse Gefahr besteht da zweifellos. Ob sie sich auswirkt, hängt doch zum guten Teil



von dem Verhalten der Jungen und dessen, der sie führt, ab. Wichtig ist jedenfalls, was schon betont wurde, daß sie als solche nicht zu stark hervortreten, daß sie kein Eigenleben führen, d. h. daß sich ihre Zusammenkünfte auf die notwendigen Schulungsabende beschränken müssen.

Was die größere Gemeinschaft betrifft, so könnte man noch die Schwierigkeit geltend machen, daß hier der Laie dem Priester über den Kopf wachse, seine Position sei viel zu stark. Man dürfe der heutigen Laienbewegung nicht zu viel einräumen. Hier sollte man nicht zu ängstlich sein. Man sollte sich vielmehr freuen, wenn der Laie im Gottesreich Initiative entwickelt. Übrigens ist es des Laien gutes Recht, daß er in den weltlichen Bereichen die Führung hat. Darin steht sie ihm viel mehr zu als dem Priester, und für den Priester kann es doch nur von Vorteil sein, wenn er sich aus den profanen und ihn selbst so profanisierenden Bereichen zurückziehen kann, um seine Kraft und seine Zeit um so mehr seinem ureigensten priesterlichen Bereich schenken zu können. Wie viele Priester litten und leiden immer noch unter dem Übermaß weltlicher Geschäfte und der damit notwendig gegebenen Beeinträchtigung ihrer geistlichen Verrichtungen.

c) Die hier ausgeführte Grundstruktur religiöser Jugenderziehung ist durchaus nichts Neues. Sie findet sich schon seit Jahrhunderten in der Jugendseelsorge der Kirche, wenn auch nicht in der heutigen klaren Ausprägung. Und zwar findet sie sich in den Marianischen Kongregationen. Wir müssen da freilich die Vorstellung, die wir heute haben, wenn wir das Wort MC hören, etwas korrigieren. Die MC, wie wir sie heute oft, besonders bei uns in Deutschland, vorfinden, hat gewöhnlich nicht mehr viel Gemeinsames mit der MC, die uns in der Geschichte, vor allem des 16. bis 18. Jahrhunderts, begegnet und die so Entscheidendes geleistet hat. In ihrer ursprünglichen Art waren die Marianischen Kongregationen nichts anderes als apostolisch ausgerichtete Kernscharen, die inmitten einer größeren Gemeinschaft als Sauerteig wirkten.

Was sich aus der geschichtlichen Betrachtung ergibt, wird verständlich, wenn man die Regeln der MC aufmerksam durchliest. Diese sind alles andere als ein Lebensgesetz der großen Masse, wie sie sich heute vielfach in der MC findet. Sie stellen, wenn man sie ernst nimmt, Höchstforderungen an den jungen Menschen. Vor allem empfiehlt die MC sich als apostolische Kerntruppe durch ihre Zielsetzung, die ganz den Anforderungen einer solchen entspricht. Ihr erstes bzw. letztes Ziel ist ja das Apostolat. Und dieses hat einen eigentlich religiösen Charakter (zum Unterschied von einem mehr allgemeinen Einsatz für irgendwelche naturrechtlichen Forderungen) und entspringt einer offiziellen kirchlichen Sendung, als welche man die kirchliche Aufnahme sicher auffassen kann. Dem Gedanken einer Kerngruppe entspricht ferner die so starke Betonung der Selbstheiligung als der unerläßlichen Voraussetzung eines wirksamen apostolischen Bemühens.

Die bisherigen Darlegungen mögen in vielem illusorisch erscheinen. Gewiß, es läßt sich nicht alles auf einmal verwirklichen. Was hier aufgezeigt wurde, ist ein irgendwie zu erstrebendes Ziel. Es wäre sicher töricht und auch unverantwortlich, voreilig seelsorgliche Formen aufzugeben oder gar zu zerschlagen. Aber anderseits sollte man das hier aufgezeigte Ziel in seiner Grundstruktur im Auge behalten. Im einzelnen würde das bedeuten: Einerseits Auflockerung und Ausweitung unserer Gemeinschaften und Gruppen nach außen hin. Man müßte darauf verzichten, eine zu starke Eigenart, ein zu abgeschlossenes Eigenleben zu entfalten. Man müßte die Veranstaltungen auch Gästen zugänglich machen, vielleicht sogar gelegentlich allgemeine Schülerzusammenkünfte in die Wege leiten (Vorträge, Feiern u. ä.). Der geistliche Führer müßte sich über den Kreis der von ihm organisatorisch erfaßten Jungen hinaus berufen und darum verantwortlich fühlen auch für die anderen Gymnasiasten der betr. Stadt oder Schule. Er sollte also jede Gelegenheit benützen, auch mit Fernstehenden in Verbindung zu treten, selbst wenn keine Aussicht besteht, daß er sie in seine Gemeinschaft aufnehmen kann. Auch die Jungen sollten dazu angeleitet werden, bei aller Zurückhaltung gegenüber zweifelhaften Kameraden diese doch nicht einfach links liegen zu lassen. Anderseits muß die Tendenz immer dahin gehen, eine Kerngruppe ausgewählter Jungen zu bilden und diese ernst und gründlich zu schulen. Man wird in der Auswahl und in den Anforderungen um so strenger vorgehen können, als ja der Junge, der nicht zu dieser Kerngruppe gehört, seinen vollen Platz in der größeren Gemeinschaft behält.

## Freizeitgestaltung in moraltheologischer Sicht

Von Rektor DDDr. habil. L. H. Ad. Geck, Neuwied (Rhein)

Seit etwa 1920 wird in der Weltöffentlichkeit oft und nachdrücklich von Freizeitgestaltung gesprochen. Eine schon heute nur noch von ganz wenigen Fachinteressenten überschaute reichhaltige Literatur<sup>1</sup> sowie eine

<sup>1</sup> Vgl. Recreation bibliography. Prepared and published by the Division of Recreation of the Russell Sage Foundation. New York o. J. (1915?); Sources of information on play and recreation. Revised and enlarged edition, by Marguerita P. Williams. New York 1927. Russell Sage Foundation; References on leisure education. Edited by the American Association of School Administrators. Washington 1927; F. J. Schmidt: Leisure time bibliography. Iowa State College 1935; Weltkongreß für Freizeit und Erholung, Hamburg 23. bis 30. Juli 1936. Katalog der Kongreß-Bibliothek. Bibliographische Materialien zum Thema: Mensch — Arbeit — Freizeit. Herausgegeben vom Deutschen Organisationsausschuß. (Berlin 1936); Freude und Arbeit. Bibliographische Materialien. Zum 3. Weltkongreß „Arbeit und Freude“ in Rom 1938/XVI. Zusammengestellt und herausgegeben vom Internationalen Zentralbüro „Freude und Arbeit“, Berlin.

Anzahl von internationalen Kongressen über Freizeitprobleme<sup>2</sup> haben im Zusammenhang mit einer Fülle von tatsächlichen Bestrebungen verschiedenster Art dazu geführt, daß man von einer Freizeitbewegung spricht. Als eine erste Phase der Freizeitbewegung ist das Bestreben um mehr Freizeit durch Minderung der Arbeitszeit zu erkennen, während die zweite Phase der Freizeitbewegung durch Bestrebungen um die Gestaltung der erlangten Freizeit vorzüglich gekennzeichnet ist. Wenn nun die Diskussionen und Bestrebungen um die Freizeitgestaltung seit drei Jahrzehnten in allen Kulturländern eine steigende Anteilnahme und Verfolgung gefunden haben, so muß es sich bei ihr um eine vermeintliche oder wirklich wichtige Lebensangelegenheit handeln.

Es fragt sich daher auch, wie die Moralthologie zu der in der Freizeitbewegung erhobenen Forderung der Freizeitgestaltung steht. Ist es doch Ziel der Moralthologie, die Übereinstimmung von tatsächlichem Sein und wesensgemäßem Seinsollen im menschlichen Leben nach den Grundsätzen von Vernunft und Glaube zu prüfen und als moralische — d. h. dem höchsten Gute gemäß — Forderung festzustellen.

Bis heute hat die moralthologische Literatur von der Freizeitbewegung kaum ernsthaft Notiz genommen und die Veröffentlichungen um dieselbe in ihren Lehr- und Handbüchern sogar völlig außer acht gelassen. Das dürfte in der Hauptsache damit zusammenhängen, daß einerseits die Moralthologie eine alte und konservative Wissenschaft ist, und daß andererseits die Freizeitgestaltung ein modernes Problem, und zwar ein Problem der modernen sozialen Entwicklung ist, das auch in den Sozialwissenschaften noch keinen klaren Platz gefunden hat.

Jedenfalls handelt es sich bei der Freizeitgestaltung um mehr als — wie es im Deutschland der dreißiger Jahre schien — um eine Organisation des Vergnügens oder der Erholung. Über diese beiden finden sich grundsätzliche Hinweise allerdings schon in den frühesten Anfängen der Moralthologie. So gab beispielsweise schon der als der erste christliche Gelehrte angesprochene Clemens von Alexandrien um 200 in seinem „Paidagogos“ eine Reihe von Hinweisen für Ruhe und Erholung (u. a. durch Gymnastik, Jagd und Fischfang). S. Augustinus, dem wohl der römische Begriff des „otium cum dignitate“ geläufig war, spricht wiederholt von der Erholung und von der Muße — freilich in anderer Art als etwa Seneca in seiner Abhandlung von der Muße der Weisen. Ungeordnetes Spiel und Vergnügen wurden bekanntlich zur Kirchenväterzeit

<sup>2</sup> Vgl. Premier Congrès International des Loisirs Ouvriers, tenu à Liège les 7-8-9-10. juin 1930. Rapports, etc. Lüttich 1930; Les loisirs du travailleur. Rapports présentés au Congrès international des loisirs du travailleur, Bruxelles, 15-17 juin 1935. Herausgegeben vom Internationalen Arbeitsamt. Genf 1936; Proceedings of the First International Recreation Congress in Los Angeles, July 23-29, 1932 New York 1933. National Recreation Association; Bericht Weltkongreß für Freizeit und Erholung, Hamburg vom 23. bis 30. Juli 1936. Bearbeitet im Internationalen Zentralbüro Freude und Arbeit, Berlin. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt (1937).

häufiger Anlaß zu Worten bzw. Ermahnungen hierüber; neben anderen wären hier Tertullian, Cyprian und Johannes Chrysostomus zu nennen. Aus dieser Erstzeit führt die Linie über einige Theologen des frühen Mittelalters zu S. Thomas von Aquin, der in seinen Summen die „*actio ludrica*“ als Tätigkeit der Kurzweil oder des Spieles von der „*actio studiosa*“ als ernsterer Beschäftigung unterscheidet. Recht ausgiebig befaßt sich zu Beginn der Neuzeit der hl. Franz von Sales mit dem Gegenstand; in seiner „*Introduction à la vie dévote*“ widmet er vier Kapitel (31—34) der Kurzweil, der Erholung, dem Spiel und dem Tanz. Die lateinischen Moralthologiebücher des 17. und des 18. Jahrhunderts scheinen stark im Negativen steckenzubleiben und schreiben darüber unter der Überschrift „*De scandalo in particulari*“ (dabei „*De choreis*“, „*De spectaculis*“ etc.); jedoch haben Aszetiker — beispielsweise Negrone in seinen „*Tractatus ascetici*“ (Köln 1624) — auch ein Kapitel „*De recreatione*“. In der deutschen moralthologischen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts bieten sich manche für die damalige Zeit beachtliche grundsätzliche Hinweise. Im 3. Band der 1786 zu Wien erschienenen Moralthologie von Joseph Lauber findet sich ein Kapitel „Doch darf der Christ auch von der Arbeit ausruhen“ mit Festhaltung der Pflicht zur Erholung. Georg Rieglers 1829 zu Augsburg erschienene „*Christliche Moral nach der Ethik des Maurus v. Schenkl*“ bringt im 2. Teil des 1. Bandes Ausführungen „Vom rechten Gebrauche a) der Zeit, b) der Vergnügungen“ und dabei über die „Pflicht, die Zeit zu schätzen und wohl anzuwenden“, den „Müßiggang, unnütze Beschäftigungen“, „Vom Freudengenusse“, wobei als einzelne Arten von Freuden und Vergnügungen behandelt werden Lustreise, Spaziergang, Gartenpflege, angenehme Handarbeit, Jagd-, Fisch- und Vögel Fang, Musik, Tanzreihen, Tänze, Schauspiele, Bücherlesen, Spielen. Bemerkenswert ist insbesondere noch das moralthologische Unternehmen Johann Baptist v. Hirschers, der „*Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*“ darstellt. In Ausführung seiner Systemidee behandelt ein Artikel seines Werkes — im 3. Band, der in Tübingen 1836 in 2. Auflage erschien — das Reich Gottes, wie es sich zeigt in der Kirche, „als Gemeinde Gottes in Absicht auf ihre Genüsse“; dabei wird im einzelnen eingegangen auf den Tanz, Schauspiele, vergnügende Lektüre, gewöhnliche Spiele und Reisen. Im übrigen aber bleibt es in den moralthologischen Lehrbüchern über die Darstellungen von Konrad Martin (3. A. Mainz 1855), Theophil Simar (Freiburg i. B. 1867), Franz Xaver Linsenmann (Freiburg i. B. 1878) bis Ruland und Tillmann bei einem Kapitel über Erholungen und Vergnügungen.

Die Freizeitgestaltung in moralthologischer Sicht zu behandeln, verlangt, von der sozialwissenschaftlichen Klärung der Freizeitprobleme

\* In der 4. Auflage, Augsburg 1840 (vorhanden im Priesterseminar zu Trier), finden sich die Darlegungen im 2. Halbband S. 456—481.



auszugehen, wie sie ihren Niederschlag gefunden hat in den Darlegungen über den Begriff der Freizeit, über die Entwicklung, den Sinn und Zweck der Freizeitbewegung sowie den Stand der Freizeitgestaltung.

Als Freizeit gilt ganz allgemein die Zeit der Freiheit von der Arbeit. Diese Umschreibung ist ebenso deutsch wie französisch und englisch-amerikanisch. Und ebenso wie in Deutschland die Theoretiker der Freizeit ein Ungenügen des Ausdrucks „Freizeit“ empfinden, so auch die Theoretiker der anderen Länder bezüglich ihrer landeseigenen Bezeichnungen. Gehen doch das französische „loisir“ und das englische „leisure“ auf das lateinische „licet“ mit der Bedeutung „es ist erlaubt“ zurück und geben der Freizeit als Zeit, in der man tun und lassen kann was man will, einen liberalistischen Einschlag.

Dennoch bleibt festzuhalten, und zwar aus geschichtlichen wie praktischen Gründen, daß die Freizeitproblematik zunächst ein äußerliches Problem der freien Zeit im Gegensatz zur Arbeitszeit umfaßt. Das ist auch deshalb wichtig, weil sich daraus ergibt, was im einzelnen als Freizeit zu gelten hat: nicht nur die längeren Arbeitsunterbrechungen am Tagesende, am Wochenende, zu Feiertagen und zum Urlaub, auch die kürzeren Arbeitsunterbrechungen der Tagesarbeit, also die Mittagszeit und die Pausen, wobei die sogenannte „Atempause“ den Grenzfall der Freizeit bedeutet.

Ist damit der formelle Freizeitbegriff klar, so muß anschließend zur materiellen Begriffsfassung bedacht werden, daß die Freizeitproblematik mehr ist als eine Frage nach dem Maße der zu freier Verfügung stehenden Zeit. Das zeigt schon der Sprachgebrauch, der im Deutschen neben dem nur wenige Jahrzehnte jungen Wort die älteren Worte Muße und Erholung, im Englisch-Amerikanischen neben „leisure“ und „spare time“ das häufig gebrauchte Wort „recreation“ kennt; und wie das Französische von „utilisation des loisirs“, das Englisch-Amerikanische von „leisure time activities“ spricht, so das Deutsche eben von Freizeitgestaltung.

Daraus erhellt, daß die Freizeitproblematik zwei Hauptseiten hat, einerseits das Problem des Maßes der Freizeit sowie die Art der Verbindung der gemessenen Freizeit mit der festgesetzten Arbeitszeit, anderseits die Formen der Verbringung bzw. die Gestaltung der Freizeit.

Eine weitere Klärung der Freizeitproblematik ergibt sich aus der Betrachtung der Entwicklung der Freizeitbewegung.

Die Freizeitbewegung<sup>4</sup> ist ein natürliches Kind des Maschinenzeitalters mit einer Vorgeschichte, welche durch das ganze 19. Jahrhundert verfolgt werden kann. Sie rief zunächst nach mehr Freizeit als mehr Freiheit von der Arbeit, seit etwa 1900 und vor allem seit

<sup>4</sup> Vgl. L. H. Ad. Gek: Die Entwicklung der Freizeitbewegung. In: Soziale Praxis, 1936, Heft 30, Sp. 866—874; Johannes Feige: Der alte Feierabend. München 1936; Gaston Bouthoul: La durée du travail et l'utilisation des loisirs. Paris 1924; Leslie R. Mussen: The employment of leisure. Exeter (2. A. 1936).

1919 nach Gestaltung der Freizeit im Sinne der Darbietung von Gelegenheiten zum Verleben der Freizeit sowie überhaupt zu sinnvoller Verbringung der außerarbeitslichen Zeit.

Die Vorgeschichte zeigt zunächst, wie in der industriellen Frühzeit die Arbeiter bis zu 16 und 17 Stunden täglich arbeiten mußten, auch nachts, die Sonntage nicht ausgenommen. So kamen die Arbeiter erschöpft nach Hause, waren für edlere Dinge nicht sonderlich zugänglich. Es blieb nach dem sogenannten Feierabend des Tages oft nicht genügend Zeit zum Schlafen, und der Sonntag war — sofern er nicht auch Arbeitstag war — arbeitslich dadurch belastet, daß oft vormittags die Maschinenreinigung erfolgte, und sich die Entlohnung anschloß. Die ersten, welche in größerem Maße die Folgen davon sichtbar zu spüren bekamen, waren die protestantischen Pfarrer, die durch den schwächeren Kirchenbesuch aufgeschreckt wurden. Seit 1816, da in Deutschland J. H. Fritsch eine Schrift „Über die zweckmäßigsten Mittel zur Wiederherstellung einer fleißigen Benutzung des öffentlichen Gottesdienstes“ veröffentlichte, ist die Diskussion des Themas der Sonntagsheiligung nicht mehr abgerissen.

Seit 1830 kam es zu einer Bewegung der Sonntagsheiligung in den mitteleuropäischen Ländern, welche anfangs mit religiöser, seit etwa 1860 auch mit gesundheitlicher und sozialer Begründung die Sonntagsruhe von der Arbeit verlangte. Seit den vierziger Jahren forderte die Arbeiterbewegung Minderung der Arbeitszeit, seit etwa 1848 schon den Achtstunden-Arbeitstag, z. B. in den Vereinigten Staaten von Amerika. Auch einzelne Unternehmer entwickelten Maßnahmen zugunsten der Arbeiterfreizeit. So setzte um 1850 der belgische Fabrikant Hemptinne die Arbeitszeit auf 72 Stunden die Woche herab, verschob die Maschinenreinigung vom Sonntag, schritt scharf gegen das „Blaumachen“ am Montag ein, löhnte die Arbeiter Samstags morgens statt abends, um sie der Verlockung der Schenke in dem Augenblicke zu entziehen, wo sie gerade frei und abgespannt von der Arbeit sind. Entsprechend setzten sich auch sozialpolitische Gesellschaften für die Arbeiterfreizeit und deren gute Benutzung ein. So veranstaltete beispielsweise die Basler Gemeinnützige Gesellschaft 1837 ein Preisausschreiben, dessen prämierte Schriften „Über die Veredlung der Vergnügen der arbeitenden Klassen“ (Basel 1840) berichten. Seit etwa 1850 nahmen auch Gelehrte zur Freizeitproblematik Stellung, u. a. der Berliner Philosophieprofessor und Hegelschüler Carl Ludwig Michelet, der in seiner 1849 zu Frankfurt a. d. Oder erschienenen Schrift „Die Lösung der gesellschaftlichen Frage“ einen Unterabschnitt der „Gliederung des Genusses“ widmet, auch der Psychologe Gustav Adolf Lindner, der in seinem Lehrbuch der empirischen Psychologie (Cilli 1858) einen Paragraphen der „Arbeit und Erholung“ einräumt.

Angesichts alles dessen kann es nicht verwundern, daß bereits am

25. und 26. April 1892 von der Zentralstelle für Arbeiterwohlfahrts-einrichtungen ein deutscher Freizeitkongreß veranstaltet wurde, zu dem zwei Vorberichte besorgt wurden, von Franz Hitze über „Die Erholung der Arbeiter in der Familie“ und von Viktor Böhmert über die „Erholungen der Arbeiter außerhalb dem Hause“.

Nach dieser Vorgeschichte zeigt sich die moderne Freizeitbewegung erstmals etwa 1900 als „play and recreation movement“ in den Vereinigten Staaten von Amerika, wo Themen wie „Das Recht auf Muße“, „Die Evolution der Muße für die Vielen“, „Der Platz der Muße im Leben“ erörtert wurden, und 1910 George E. Bevans eine Erhebung anstellte über die Art, wie die Arbeiter ihre Freizeit verbringen<sup>6</sup>, und wo nicht wenige Stadtverwaltungen die Entwicklung einer kommunalen Freizeitpolitik begannen.

Nach Beendigung des ersten Weltkrieges brachten die Ergebnisse und Folgen der 1919 zu Washington abgehaltenen Arbeitskonferenz der Arbeiterschaft den Achtstundentag und die Achtundvierzigstundenwoche. Da die Sozialpolitiker sich sorgten, was die Arbeiter mit ihrer neuen freien Zeit machen könnten, wurden große Erhebungen über die tatsächliche Freizeitverbringung gemacht, zunächst in Belgien — das eine Pionierfreizeitbewegung ins Leben rief, getragen von einzelnen Gemeinden und Provinzverwaltungen —, sodann vom Internationalen Arbeitsamt in Genf, durch dessen Wirken es zu einer weltweiten Freizeitbewegung kam.

Im Jahre 1930 ergriff anlässlich der Hundertjahrfeier der belgischen Unabhängigkeit Belgien die Initiative zu einem ersten internationalen Freizeitkongreß, dem 1935 ein vom Internationalen Arbeitsamt in Genf nach Brüssel einberufener internationaler Freizeitkongreß folgte. Daneben entstand eine zweite Reihe von internationalen Freizeitkongressen — die reichhaltige Materialien besorgten — im Zusammenhang mit den olympischen Spielen, von denen der erste 1932 in Los Angeles, der zweite 1936 in Hamburg tagte, während ein „zwischenolympischer“ Kongreß 1938 in Rom die Freizeitfragen umfassend behandelte<sup>7</sup>.

Worum es sich bei der Freizeitgestaltung handelt, ergibt sich aus einem Überblick hinsichtlich der Maßnahmen der Freizeitgestaltung. Als solche sind insbesondere zu verzeichnen Maßnahmen bezüglich: der Arbeitspausen, des täglichen Feierabends, des Wochenendes, des Jahresurlaubs und der Erholung überhaupt; des Wohnraumes, damit der Heimgestaltung, der Kleingartenpflege, der Kleintierzucht, weiterhin auch des Wohnungsbaues und der Siedlung, der Stadtplanung mit Grünflächenschaffung, Parkpflege und Verkehrsordnung; der körperlichen Er-

<sup>6</sup> Vgl. „Die zweckmäßige Verwendung der Sonntags- und Feierzeit.“ Heft 2 der Schriften der Zentralstelle für Arbeiterwohlfahrts-einrichtungen. Berlin 1893.

<sup>7</sup> Vgl. die Ergebnisse in der Dissertation von Bevans: How working men spend their spare time. New York 1913.

<sup>7</sup> Vgl. die in Fußnote 2 angegebenen Kongreßberichte.

holung und Betätigung in Sport, Leibesübungen (insbesondere Turnen) und Leibespflege (u. a. in Bädern der verschiedenen Art), durch Wandern und Reisen — damit ins Geistige übergehend —, ferner in Erholungs- und Ferienheimen; bezüglich der geistigen Erholung und persönlichen Fortbildung durch Veranstaltung von Vorträgen, Vortragsreihen, Abendkursen, Volkshochschulen und sonstigen Fortbildungsgelegenheiten (beispielsweise Lese- und Aussprachegemeinschaften) von Feiern und Festen, von Theater- und Filmvorstellungen, Konzert- und Ausstellungsbesuchen, von Gelegenheiten aktiver individueller Freizeitgestaltung durch persönliche Eigenbetätigung in der Haushaltstechnik und in der Volkskunst, in Basteleien mit Liebhaberarbeiten, in Musikgruppen gesanglicher und instrumentaler Art, im Laientheaterspiel und Volkstanz sowie in der Pflege von Volksbräuchen, nicht zuletzt auch in Sammlergruppen (etwa Pflanzen-, Briefmarken- und mancherlei Kuriositäten-sammlergruppen).

Was näherhin die Entwicklung der Freizeitgestaltung in den einzelnen Ländern angeht, so läßt sich bei manchen derselben das mehr oder minder starke Hervortreten einer Sonderart der Freizeitgestaltung feststellen; so in England der Sport, in den Vereinigten Staaten von Amerika die Spielplatz- und Parkpflege als Grundlagen der Freizeitgestaltung, in Frankreich und Belgien der Kleingartenbau und die Kleintierzucht, in Deutschland das Reisen und Wandern und Basteln. Aber so recht der Völkerpsychologe Lazarus hat, daß die Völker sich auch unterscheiden, wie sie ihre Freizeit verbringen, so gibt es doch auch viel Gemeinsames, nicht nur in den Hauptzweigen der Veranstaltungen, sondern auch in Besonderheiten; so etwa, wenn in den letzten Jahrzehnten die folkloristische Bildung und Betätigung mit Volkstanz und Volksgesang in den verschiedenen Ländern eine betonte Pflege erfährt und auch das Laientheaterspiel sich einer allgemeinen Beliebtheit — eines hohen Standes beispielsweise in England — erfreut; auch ist sozusagen in allen Ländern eine Freizeitpolitik (mit der Schaffung von Freizeitgestaltungsgelegenheiten) einzelner industrieller Unternehmen nachweisbar<sup>8</sup>. Hinsichtlich der Organisationsform läßt sich kurz charakterisieren: England ist der Typus des Landes der privaten Einzelinitiative; die Vereinigten Staaten von Amerika geben den Typus der organisierten Einzelinitiative, welche durch die Gemeinden begünstigt wird; Frankreich bietet den Typus der gemischten privaten und öffentlichen Organisation, während Belgien den Typus der dezentralisierten öffentlichen Organisation, Deutschland und Italien der dreißiger Jahre den Typus der ausschließlichen öffentlichen Organisation vertreten. Schließlich bleibt anzumerken, daß sich in der sozialwissenschaftlichen Literatur die Unterscheidung

<sup>8</sup> Vgl. hierzu: Gedk: Betriebsführung und Freizeitgestaltung. In: Der praktische Betriebswirt, Oktober 1937 pp. 799—812; derselbe: Freizeitgestaltung in außer-deutschen Ländern. In: Reichsarbeitsblatt, 15. Juli 1936, S. 299—308.



zwischen Freizeitgestaltung für Kinder, Jugendliche und Erwachsene mehr und mehr anbahnt.

Der Sinn der Freizeitbewegung und insbesondere der modernen Freizeitgestaltung kann nicht erfaßt werden ohne die Berücksichtigung des Werdens eines Freizeitideals und eines Freizeitethos, deren Entwicklung allerdings in breitesten Kreisen noch nicht zum Abschluß gelangt sind. Die Freizeitidee entsteht im aufkommenden Maschinenzeitalter, weil die überkommene Lebensform aus den Fugen ging. Der „Arbeiter“ ging nun von der mit dem Wohnraum verbundenen Arbeitsstätte in die Fabrik als einen fremden Raum und für eine so lange Zeit, daß er bei sich selbst nicht mehr heimisch war. Es ergab sich bald für die große Zahl der Menschen eine Entwicklung, deren Grundtendenz man formulieren kann als Entwicklung aus ganzheitlicher Lebensform über den geistesgeschichtlichen Individualismus und den historisch-industriell bedingten Atomismus der Lebensform zum Ringen um eine neue organische oder ganzheitliche Gestaltung des Lebens. Der Gegensatz von einst und jetzt ist knapp und klar wiedergegeben in dem Wort von Mme. G. Etienne<sup>9</sup>, daß bis in die Neuzeit hinein „die Arbeit selbst, die heilige Arbeit, die Muße war“. Eric Gill<sup>10</sup> sieht als sich aus der Entwicklung ergebendes Problem an: „Während in früheren Zeiten die vom Menschen errungene Kultur das Ergebnis seines Arbeitslebens war, ist Kultur heute, wenn sie überhaupt erreicht wird, ein Ergebnis der Freizeit.“

Darin ist also letztlich das Große der Freizeitbewegung zu suchen, daß sie nicht der Vergnügungssucht der Menschen dienen will, überhaupt nicht einfach auf irgendeinem Notstandsgebiet Abhilfe zu schaffen sucht, sondern daß sie Träger ist einer Lebensreformbewegung und nicht zuletzt auch der Sozialreform. Die Losung oder das Ziel der Freizeitbewegung und insbesondere der Freizeitgestaltung ist „Organische Freizeitgestaltung“, besser „Organische Lebensgestaltung in Arbeit und Freizeit“.

Nach sozialwissenschaftlicher Erkenntnis also hat die Freizeitgestaltung den Sinn, Mittel für ein werterfülltes Leben zu sein. Freizeitgestaltung als bewußte Ordnung der Freizeit soll deshalb nicht nur der Erholung von der Arbeit und für die Arbeit dienen, sondern soll mehr als das, auch mehr als nur „schöpferische Pause“<sup>11</sup>, sondern fortgesetzte Neuschöpfung sein, „recreation“, wie es im Englisch-Amerikanischen so treffend heißt; sie soll insbesondere der persönlichen Vollendung dienen, insoweit diese infolge der Einseitigkeit der Berufsarbeit durch diese nicht erlangt werden kann.

<sup>9</sup> Madame Gaston Etienne: Utilisation des loisirs des travailleurs. Paris 1935, S. 9.

<sup>10</sup> Eric Gill: Work and leisure. London 1935.

<sup>11</sup> Vgl. das viel beachtete Buch von Fritz Klatt: Die schöpferische Pause. Jena 1923.

Da so ein natürlich begründeter Sinn der Freizeitgestaltung schon von der weltlichen Wissenschaft erwiesen ist, muß die Moralthologie zunächst nach dem „übernatürlichen“ Sinn der Freizeit fragen, um die letzte Begründung für die Freizeitgestaltung zu erhalten. Die Antwort hierauf gibt eine Theologie der Freizeit, die sich mit der Freizeit ihrem Wesen nach als etwas Geschaffenen befaßt und die göttliche oder gottbezogene Spur in der Freizeit als wesensbestimmend zu erkennen gibt<sup>12</sup>.

Freizeit ist dem Wortlaut und Begriff nach eine Freiheit in der Zeit.

Wahre irdische Freiheit nun ist Anteilnahme an der Freiheit Gottes, ist Freiheit der Kinder Gottes und besteht im Ungebundensein von der Welt sowie im Gebundensein an Gott durch Jesus Christus; sie ist mit anderen Worten in höchstmöglichem Maße Hinordnung auf Gott und Leben aus Gott durch Jesus Christus, ist Leben im Heiligen Geiste Gottes des Vaters und Jesu Christi. Wie geschrieben steht: „Der Herr ist der Geist; wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (II Kor 3, 17). „Für die Freiheit hat uns Christus frei gemacht“ (Gal 5, 1). „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder“ (Gal 5, 13). „Der im Herrn berufene Sklave ist Freigelassener des Herrn, gleichwie der berufene Freie Sklave Christi ist“ (I Kor 7, 22). Daher sollen die Christen leben „als Freie und nicht als Menschen, welche die Freiheit zum Deckmantel der Schlechtigkeit gebrauchen, sondern als Knechte Gottes“ (I Petr 2, 16)<sup>13</sup>.

Die Zeit ist Bild der Ewigkeit, insofern sie deren ganze Seinsfülle nur in geringerer Seinsdichte — oder wie man sich analog ausdrücken will — besitzt. Das ist der Grund, warum es Eph. 5, 16 und Kol. 4, 5 mahnend heißt: „Peripateite hos sophoi exagorazómenoi tòn chairòn“, „Wandelt wie Weise und kauft die Zeit aus“; und deshalb bestimmt St. Augustin die Zeit als Bild und Nachahmerin — Bossuet sagt „Äffin“ — der Ewigkeit. Daher auch bemerkt Engelbert Krebs — wohl nach S. Thomas —: „Denn eben dadurch unterscheidet sich die Ewigkeit von der Zeit, daß die Zeit ihr Sein nur in der Aufeinanderfolge besitzt, während das Sein der Ewigkeit auf einmal und immer ganz ist“, und Linus Bopp: „Es gibt darum keine heillose Zeit, denn Jesus Christus lebt und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ So ergibt sich auch der Sinn solcher Worte wie des Kardinals Manning, „Time is full of eternity“ (Die Zeit ist voll von Ewigkeit), und von J. MacDonnell, der die Zeit bezeichnet als „Kaufgeld für die Ewigkeit“ (the purchase money of eternity)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Auch hierüber sind wie über vieles andere an dieser Stelle nur einige Andeutungen möglich.

<sup>13</sup> Vgl. den Exkurs „Die christliche Freiheit“ (zu Gal. 5, 1) in Kuß: Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater. Regensburg (1940) S. 276/277.

<sup>14</sup> Vgl. Engelbert Krebs: Was kein Auge gesehen. Freiburg i. Br., 4. u. 5. A., S. 63; Linus Bopp: Missa est. Freiburg i. Br. 1938, S. 92; Cardinal Manning: The eternal priesthood. London o. J. pp. 247—251; Joseph McDonnell: Pentecost. Dublin 1923 p. 8.

Wahrhaftes, d. h. dem ursprünglichen und gottanteilhaften Wesen gemäßes Freizeitgestalten heißt deshalb ewiges Leben in der Zeit realisieren, bedeutet, durch ein gutes, sinngemäßes zeitliches Leben dieses mit ewigem Leben erfüllen und zur Umwandlung in ewiges Leben bereiten. In diesem allgemeinen Sinne ist die Arbeitszeit nicht minder Freizeit als ihr Gegenpol, die Freizeit im technischen oder speziellen Sinne.

Auf diesen seinsmäßigen Befund der Freizeit im technischen oder besonderen Sinne — wovon allein weiterhin die Rede ist — hat nun die Moralthologie die Grundsätze bzw. die Gesamtheit des Seinsollens der Freizeitgestaltung als wesensgemäße Freizeitrealisierung aufzubauen. Ist doch der Moralthologie nach Erfüllung ihrer ersten Aufgabe, das Wesentliche menschlicher Lebensverhältnisse klarzustellen, als zweite Aufgabe gestellt, die Realisierung des erkannten Wesens zu verlangen durch Aufstellung der Sollforderung bzw. der Pflichten.

Die Grund- oder allgemeine Hauptforderung der Moralthologie an jede Form der Freizeitgestaltung ist, daß diese Realisierung göttlichen Lebens in der außerarbeitlichen Zeit der Menschen darstellt. Diese Forderung erscheint nun so allgemein, daß das ganze System der Moralthologie mit seinen Pflichtenkreisen gegenüber Gott, dem Selbst und den Mitmenschen auf die Freizeitgestaltung anzuwenden wäre. So ist es in der Tat. Der kurzsichtige Einwand, daß dann aber auch eine Moralthologie der Freizeitgestaltung sich erübrigen würde, trifft fehl. Denn einmal ist ein solcher allgemeiner Grundsatz ein Beweis für den organischen Zusammenhang der Moralthologie der Freizeitgestaltung und der Moralthologie überhaupt — und damit wieder ein Beweis für die Richtigkeit der Grundforderung —, sodann gibt derselbe eine Grundlage für die Formulierung der besonderen Pflichten, und nicht zuletzt gestattet er die Zurückweisung irrtümlicher Auffassungen über Sinn und Zweck der Freizeitgestaltung.

Die bekannteste verkehrte Freizeittheorie ist der sogenannte „Feierabendidealismus“ eines Teiles der Marxisten. Während nämlich manche Marxisten in konsequentem Materialismus die Arbeit vergötzen, weil sie angeblich die alleinige Quelle der Werte ist, erkennen andere Marxisten die Arbeit nur als Mittel an, welche die Freizeit als eigentliches Leben ermöglicht, leugnen also die menschliche Berufung zur Arbeit und den Lebenswert der Arbeit — wenigstens der industriellen Arbeit —, wodurch sie der Freizeit ihren wahren Sinn nehmen. Freizeit begehren darf nie den Willen zur Flucht von der Arbeit einschließen, Suchen nach Leben sein, weil solches angeblich durch die Arbeit nicht geboten werden kann. Auch die zweifellos oft lebenshemmende industrielle Arbeit hat stets doch irgendwelche Lebenswerte, welche der zu ihr berufene Mensch zu erwerben trachten muß. — Eine andere theoretische Auffassung — wenigstens aber eine falsche (böse) Haltung unter einem falschen (guten) Schein — ist die des Staatszentrismus, welche die Freizeitgestaltung

zum politischen Mittel herabsetzt. In der einfachsten Form wohl schon im alten Rom bekannt — „panem et circenses“ —, wurde sie im Rassenreich der dreißiger Jahre in Deutschland zu größter Wirksamkeit gebracht. Wie die Moralthelogie den „Feierabendidealist“ entgegenhält, daß Arbeit und Freizeit nur zwei verschiedene Sphären eines Lebens, einer „Freizeit des Lebens“ und deshalb auch zunächst nach einheitlichen Lebens-Wertmaßstäben zu bewerten und zu behandeln sind, so hält sie dem Staatszentrismus entgegen: Wenngleich die Freizeitgestaltung nicht nur eine private persönliche, sondern schon ursprünglich auch eine soziale Angelegenheit und Aufgabe ist, so darf doch selbst in Zeiten höchster Vergesellschaftung die soziale oder kollektive Freizeitgestaltung nicht die Hauptform der Freizeitgestaltung sein, darf nicht die Freizeit praktisch wegorganisiert werden. Wie die individuell-persönliche Freizeitgestaltung in die Gesamtheit des persönlichen Lebens eingeordnet werden muß auf Grund der natürlichen Art und persönlichen Bestimmung des Menschen, so muß auch die kollektive oder soziale Wirksamkeit der Freizeitgestaltung organische Freizeitgestaltung sein, d. h. an die verschiedenen sozialen Lebenskreise mit ihren Institutionen anknüpfen nach Maßgabe der Bedeutung bzw. der Funktionen dieser Institutionen im sozialen Ganzen. Daher können, sollen oder müssen gar Träger oder Bestimmer von Freizeitveranstaltungen mehr oder minder alle organischen Lebens-träger des Zusammenlebens der Menschen sein, und zwar je nach Art und Maß ihres Lebensträgertums, ihrer Subsidiarität hierbei und des Willens der Beteiligten. Keinesfalls ist die Freizeitgestaltung zunächst eine Angelegenheit des Staates, sondern vielmehr zunächst der Familien und der Ortsgemeinden — letzterer jedoch als Selbstverwaltungskörper und nicht als Staatsbeauftragte — und schon gar nicht einzelner staatsmächtiger Organisationen, wie partei- oder gewerkschaftsähnlicher Gebilde, z. B. einer Arbeitsfront. Alle Freizeitgestaltung, welche über die notwendige Freizeitgestaltung in der Familie hinweggeht, leistet bestenfalls eine unvollkommene Arbeit, wirkt aber wohl zumeist zerstörend.

Dagegen wird die Moralthelogie sich hinsichtlich der noch in Entwicklung befindlichen Freizeittheorie der Spieltheorie der Freizeitgestaltung zuneigen, weil diese das Spielbedürfnis als Urbedürfnis des Menschen zum Ausgang erklärt für die Notwendigkeit der Freizeitgestaltung und die Förderung des Spielerischen im Menschen als Mittel der Lebensgestaltung und der Lebensförderung darzutun versucht.

Die theologische Theorie wird diese nachzuprüfen und zu ergänzen haben, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Stellung der Freizeitgestaltung im Leben infolge der Erbsünde einerseits, der Erlösung anderseits, dabei vor allem unter Berücksichtigung der von Christus gewollten Freude (vgl. Joh. 15, 11 und 16, 24).

Als Zeitgestaltung für die Ewigkeit muß die Freizeitgestaltung gute Zeitgestaltung für die Zeit sein, ohne das Ewigkeitsziel zu vernachlässigen.



Die Moralthologie muß in Kenntnis der Einseitigkeit der Inanspruchnahme der Menschen durch die Arbeit, der Vergötzung der Arbeit und überhaupt der Säkularisierung des Menschengesistes zunächst darauf dringen, daß die Menschen freie Zeit haben. Damit ist nicht nur gemeint, daß jeder Mensch eine genügende von der Arbeit freie Zeit hat, sondern daß er auch in seiner Haltung frei ist und in diesem Sinne freie Zeit hat. „Die Zeit ist das kostbare Gefäß, mit dem wir unsere Ewigkeit ausschöpfen sollen. Wir haben deshalb häufig so wenig Zeit, weil zu wenig Ewigkeit in ihr steckt“, sagt Peter Tritz<sup>15</sup>. Die Zeit muß „ausgekauft“ werden, d. h. nach Max Meinerz „wie ein kostbares Ding“, „ganz zu eigen“ gemacht und gut ausgenutzt werden<sup>16</sup>.

Wenn nun die Grundaufgabe aller Freizeitgestaltung ist, zeitliches Leben in der Freiheit des Christenmenschen zu ewigem Leben zu formen, dann ist moralthologisch gesehen jede Art von Freizeitgestaltung, welche das Leben wahrhaft, fortwirkend fördert, erlaubt, zu empfehlen, geboten — oder ins Aszetische übergehend — anzuraten, je nach der Lage. Jede Freizeitgestaltung, welche Leben hemmt, gefährdet oder beeinträchtigt, ist grundsätzlich verboten. Die Freizeitgestaltung darf weder niedriger Lust, noch der Gewinnsucht, der Erwerbsgier, noch der Leidenschaft dienen. Was die Moralthologie bereits seit langem bezüglich der Erholung sagt, daß sich ihre Erlaubtheit nach Art und Maß der Erholung richte, das gilt entsprechend auch für die Freizeitgestaltungsgelegenheiten. Die Moralthologie findet sich hinsichtlich ihrer Forderungen der Freizeitgestaltung nach rechtem Maß und nach rechter Art in bester Übereinstimmung mit den Soziologen und Sozialpsychologen, von denen in den Vereinigten Staaten von Amerika Robert E. Park erklärte, daß die Freizeitverwendung zum größten Quell der Vergeudung in Amerika zu rechnen sei, und Charles A. Ellwood, welcher bemerkte, daß mehr Leben auf den Altären des Vergnügens geopfert worden seien als durch Krieg, Hungersnot und Seuchen zusammen.

Obwohl eine allgemeine Pflicht zur Freizeitgestaltung in religiösem Verantwortungsbewußtsein festzuhalten ist, kann doch eine Verpflichtung zur Benutzung einzelner Freizeitgelegenheiten nicht ohne weiteres angenommen werden — von den religiösen Pflichtübungen abgesehen —, obwohl die eine oder andere für einen Menschen von größerer oder geringerer Lebensförderung zu sein vermag.

Hinsichtlich der verschiedenen Freizeitgestaltungsgeslegenheiten ist als moralthologischer Grundsatz festzuhalten, daß ihre Benutzung nach Art und Maß im Einklang mit den persönlichen, beruflichen, sozialen Verhältnissen, auch den zeitlichen und örtlichen Umständen erfolgen soll. Eine ausführliche moralthologische Behandlung der Freizeitgestaltung

<sup>15</sup> Peter Tritz: Der private Priestereinkehrtag. Frankfurt a. M. 1945. S. 82.

<sup>16</sup> Die Gefangenschaftsbriebe des Heiligen Paulus, übersetzt und erklärt von Max Meinerz und Fritz Tillmann. Bonn 1931. S. 95.

hat auch zu den verschiedenen Formen oder Gelegenheiten im einzelnen näher Stellung zu nehmen.

Diese Stellungnahme kann in mancherlei Weise geschehen, insbesondere nach einer Systemidee, in welcher eine Moralthologie ihr Ganzes aufbaut. J. B. v. Hirscher hat dies schon vor hundert Jahren durch sein bereits erwähntes System in ausgezeichneter Weise getan hinsichtlich der sogenannten Genüsse, wobei ihm „der heilige Genuß“ eine „Seligkeit in Heiligung“ ist, da „das Reich Gottes schon auf Erden als ein Reich der Seligkeit“ sich darstellt<sup>17</sup>. Bei einem System der Moralthologie nach der Idee der Nachfolge Christi könnte man die Freizeitgestaltung behandeln nach dem Satze von S. Anselmus (Meditationes 1 no. 6): „Recedet ab animo meo omnis delectatio quae extra Christum est“<sup>18</sup>.

Die moraltheologisch begründete Aufgabe der Freizeitgestaltung läßt sich auch als eine mehr persönliche Aufgabe im Dienste der Erlangung des individuellen Heiles und als eine mehr soziale Aufgabe für die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden formulieren.

Für die individuelle Aufgabe der Freizeitgestaltung zugunsten von Körper und Geist stimmt die Moralthologie mit dem vorchristlich-klassischen Ideal des gesunden Geistes im gesunden Körper überein. Sie setzt sich für Körperkultur — nicht für Körperkult — ein und bejaht alles, was einer wahren Körperkultur dienlich ist, legt für den Fall der tatsächlichen Beeinträchtigung des Körperlebens durch die Arbeit Notwendigkeiten fest, um diese zu überwinden, und drohende Schädigungen will sie durch vorbeugende Maßnahmen hintangehalten wissen. Die Freizeitgestaltung soll nicht einfachhin eine Erholung und Entspannung sein, sondern soll sowohl einen körperlichen als auch einen geistigen Ausgleich bringen gegenüber einseitiger und übermäßiger Inanspruchnahme während der Arbeitszeit. Es soll aber dazu ein Aufleben und eine Entfaltung der in der Arbeit nicht zur Geltung gekommenen oder gar beeinträchtigten Lebensanlagen und Lebensregungen zu erreichen gesucht werden; daher soll neben die körperliche Betätigung die sinnlich-geistige und die seelisch-geistige Entwicklung treten. Demgemäß muß die individuell-persönliche Freizeitgestaltung zwischen den Polen Bewegung und Ruhe, Tätigkeit und Besinnung schwingen, je nach den Verhältnissen mehr rezeptiver oder mehr aktiver, mehr genießender oder mehr schöpferischer bzw. nachschöpferischer Art sein. Da nach christlicher Erkenntnis die Arbeitstätigkeit der Menschen Beruf und Berufserfüllung ist, muß die Freizeitgestaltung auch bewußt abzielen auf Erhaltung, Wieder-

<sup>17</sup> Joh. Bapt. v. Hirscher: Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. 3. Bd. Tübingen 1836 (2. Aufl.), S. 413—427.

<sup>18</sup> Frig. Tillmann: Die katholische Sittenlehre, Bd. IV, 2, Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. 2. A. Düsseldorf 1940, hat im Vergleich zu v. Hirscher nicht mit entsprechender Konsequenz auf S. 57—73 „Erholung und Sport“ behandelt.

herstellung und Steigerung der körperlichen und geistigen Kraft für die Berufserfüllung. Letztlich muß alle individuell-persönliche Freizeitgestaltung der Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit dienen mit dem Ziele der Vervollkommenung und der persönlichen Vollendung in der gesteigerten Verebenbildlichung des Menschen zu Gott empor, zum ewigen Heile. Hinsichtlich der Freizeitgestaltung als Gemeinschaftspflicht bleibt insbesondere zu beachten die Freizeitgestaltung in der Familie. Insbesondere darf sich der Vater nicht hinter der Zeitung verschanzen, das Kind hinter einem Buch, während die Mutter Ordnung schafft. Erst recht dürfen die Kinder nicht die Freizeitverbringung zunächst außerhalb der Familie suchen. Die Familie muß als Lebensgemeinschaft auch Arbeits- und Freizeitgemeinschaft sein und als letztere sich erzeigen in Unterhaltung, Spiel, Mußarbeit, freundschaftlichem Besuch, häuslichen Feiern und liturgischem Eingebettetsein in die Gemeinschaft des Kirchenlebens. Selbst in Notzeiten, wo die Menschen zur Überwindung der Alltagsnot auseinandergetrieben werden, entfällt die Pflicht zur Freizeitgemeinschaft in der Familie nicht. Darüber hinaus kann, soll oder muß — je nachdem — ein jeder seine Eingliederung in andere Gemeinschaften auch durch freizeitmäßige Beteiligung erweisen, soll in der Freizeit seine besonderen Begabungen oder Fähigkeiten in den sozialen Dienst stellen und seine Kräfte in der sozialen Teilnahme wachsen lassen.

Als soziale Aufgabe ist die Freizeitgestaltung letztlich immer auch eine Aufgabe der Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, damit der Katholischen Aktion. Die belgische Katholische Aktion hat dies klar erfaßt, als sie im Jahre 1937 ein Comité National des Loisirs de l'Action Catholique begründete mit sieben Arbeitsausschüssen: 1. Freizeit und Heim; 2. Kunst und Feste; 3. Persönliche Kultur (moralische, intellektuelle, künstlerische); 4. Reisen und Sommerfrischen (Ferienkolonien, Wallfahrten, Seereisen, Jugendherbergen); 5. Spiel, Sport und Volksflugsport; 6. Erhebungen (Regierungsprojekte, neutrale und gegnerische Organisationen); 7. Propaganda und Information. Nach Richtlinien des Nationalausschusses wurden unter Beteiligung der katholischen Verbände und Werke Diözesanausschüsse für Freizeitgestaltung gebildet.

Hierdurch ist schon klar zum Ausdruck gekommen, daß die Frage der Freizeitgestaltung nicht nur eine Angelegenheit der Moralthologie ist, sondern in erheblichem Maße auch der Pastoraltheologie und vor allem der praktischen Seelsorgsarbeit — wie übrigens die Aszetik der Freizeitgestaltung nicht zu vergessen wäre —. Wird hier nicht noch vieles versäumt? Empfinden nicht viele Jungpriester, wie wichtig es gewesen wäre, wenn man ihnen im Rahmen der sozialen Pastoral auch den Weg in die Freizeitgestaltung gewiesen hätte? Gehören nicht Hinweise für die Freizeitgestaltung, Anleitungen dazu sowie Darbietung von entsprechenden Gelegenheiten, aber auch Stellungnahmen und Vorgehen gegen die Vergnügungsindustrie zu Angelegenheiten der Seelsorgsarbeit?

Muß die kirchliche Arbeit nicht mehr als bisher an die berechtigten Interessen vor allem auch der Jugendlichen anknüpfen und die Freizeitgestaltung steuern helfen? Auch die Kirche hat Teil an der Aufgabe, zu rechter Freizeitgestaltung zu erziehen. Sie muß darüber hinaus auch zur Gewissensbildung über die Freizeitverbringung führen; denn nicht erst nach dem Tode soll plötzlich die Frage des göttlichen Richters beantwortet werden, ob die Freizeit recht verbracht wurde, sondern bereits im Bußsakrament — was aber nur ganz ausnahmsweise geschehen dürfte. Nicht zuletzt muß die Pastoral (wieder) lehren, daß das Gebet die große persönliche Erholung sein muß — auch das Breviergebet des geplagtesten Priesters! —, weil es uns über diese Erde emporhebt zum ewigen Gott; daß ein Leben in Liebe die große soziale Freizeitgestaltung ist; und daß sich für jeden Christen alle Freizeitgestaltung letztlich vollenden muß im Kreuze Jesu Christi durch das Opfer des eigenen Lebens.

## *Uebersichten und Berichte*

### Der Katholik und der Rundfunk

Der Verfasser, Pfarrer Erich Raudisch aus Hamburg, nahm als einziger Deutscher an der „Internationalen Katholischen Studienwoche für Radioprobleme“ in Freiburg (Schweiz) vom 14. bis 17. Oktober 1947 und an der Generalversammlung der „Internationalen Katholischen Vereinigung für Rundfunk und Fernsehen“ (UNDA) in Freiburg (Schweiz) vom 19. bis 21. Oktober 1947 teil. Im folgenden veröffentlichen wir in den wesentlichen Zügen die Gedanken, die Pfarrer Raudisch in Freiburg (Schweiz) dargelegt hat.

Die Schriftleitung.

#### 1. Grundsätzliche Überlegungen:

Es ist eine vordringliche Aufgabe der Katholiken aller Länder, sich für den Rundfunk zu interessieren. Beträgt doch die Zahl der deutschen Rundfunkhörer etwa acht Millionen. Sie verteilt sich folgendermaßen auf die einzelnen Besatzungszonen: Britische Zone 3 Millionen, amerikanische Zone über 2 Millionen, französische Zone 0,5 Millionen, russische Zone über 2,5 Millionen. Die Vereinigten Staaten zählen gar 1280 Sender und rund 50 Millionen Hörer. Es wäre also sehr falsch, die Bedeutung des Rundfunks zu unterschätzen. Gerade wir Katholiken verfallen leicht in den Fehler, den Bildungsmitteln Presse, Film und Rundfunk zu wenig Beachtung zu schenken. Es wird in unseren Kreisen heute allgemein zugegeben, daß wir bezüglich unserer Mitarbeit in der Presse, beim Film und beim Rundfunk manches versäumt haben; andererseits muß man gerechterweise aber auch sagen, daß es immer in unseren Reihen verantwortungsbewußte Männer und Frauen gegeben hat, die die Wichtigkeit dieser Bildungsmittel klar erkannt haben. Nur wirkten sie oft wie Rufer in der Wüste. Jeder einzelne Hörer des Rundfunks sollte sich sagen: Ich kann, ich will und ich muß negativ und positiv in Abwehr des Bösen und in der Verkündigung des Guten am Rundfunk (wie an Film und Presse) mitarbeiten. Die Aktivierung des katholischen Hörers ist eine Aufgabe, die der Katholik in jedem Lande zu lösen hat. Jeder Einzelne sollte kritische Äußerungen zu dem ihm vorgelegten Rundfunkprogramm nicht für sich behalten, sondern dem



Rundfunk brieflich mitteilen. Das setzt jedoch voraus, daß wir uns und die uns Anvertrauten in jedem Lande zu selbständigem Denken, zu Gewissenhaftigkeit und zu internationaler Solidarität erziehen.

- a) **Selbständiges Denken:** Durch ständige religiöse Vertiefung, durch eine planmäßige persönliche religiöse Ausbildung, aber ebenso sehr durch ein eifriges Gebetsleben, vor allem auch durch eine regelmäßige Anrufung des Hl. Geistes, erhalten wir die nötigen Voraussetzungen zu einer selbständigen religiösen Meinung. Heute ist der Katholik in den geistigen Kampf gestellt, in die Auseinandersetzungen um christliche oder weltliche Grundsätze im persönlichen Leben, im Familienleben und im politischen Leben. Jeder Christ ist mitverantwortlich für das Gottesreich. Der Rundfunk ist ein neues Mittel des Apostolats mit hervorragenden Möglichkeiten. Wenn Paulus heute lebte, würde er gewiß auf den Rundfunk Einfluß gewinnen und selbst in ihm sprechen.
- b) **Lebendiges Gewissen:** Eine weitere Aufgabe ist die Formung des Gewissens. Der einzelne Hörer ist im Gewissen verpflichtet, sich etwa um seiner Familie willen um den Charakter der Sendungen des Rundfunks zu kümmern, seine Angehörigen von bestimmten Sendungen fernzuhalten, wenn er darin eine Gefährdung seiner Kinder sieht, oder sie auf andere Sendungen aufmerksam zu machen, von denen er sich eine Förderung seiner Kinder und Hausangehörigen verspricht. Die Rundfunksendungen sind für den verantwortlichen Christen ein kontrollierbarer Bezirk, und es muß zu seinen Aufgaben gehören, diesen Ausschnitt des kulturellen Lebens wachsam zu betrachten und durch positive Vorschläge in ein ihm und dem christlichen Gedanken gemäßes Gepräge zu bringen.
- c) **Internationale Solidarität:** Die unsichtbare Welle, das ist ihr besonderes Charakteristikum, überbrückt Raum und Zeit in einem von früheren Generationen nicht für möglich gehaltenen Ausmaß. Die technische Einrichtung des Rundfunks kann in früher ungeahnter Weise sowohl zum Mißbrauch nationaler Gefühle wie auch zur Steigerung internationaler Solidarität verwendet werden. Es ist uns allen klar, daß wir diese Möglichkeiten noch längst nicht genügend ausgewertet haben. Gerade durch den Rundfunk lassen sich hervorragende Brücken der Versöhnung unter den Völkern schlagen, und gerade durch den Rundfunk können wir das Wort Christi: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker“ in einer ungeheuer eindrucksvollen Weise verwirklichen. Wie in vergangenen Jahren die Radiowellen zur Verkündigung des Hasses mißbraucht worden sind, sollten wir die gleichen Wellen zur Verkündigung der Religion, der Liebe und der Taten der Liebe gebrauchen.

## II. Praktische Vorschläge:

1. **Errichtung eigener katholischer Sender in den einzelnen Ländern,** besonders in solchen, in denen eine konfessionell gemischte Bevölkerung lebt. Diese Frage ist heute in verschiedenen Ländern akut. In Deutschland ist z. B. bekannt, daß im Bereiche des Bistums Bamberg ein katholischer Sender geplant wird und schon weithin Verhandlungen darüber von den verschiedenen zuständigen Stellen geführt wurden. Wir dürfen aber nicht verschweigen, daß sich damit eine Reihe von Problemen eröffnet. Es gibt Kreise, die es für vorteilhafter halten, daß man auf die bestehenden Staatssender stärkeren Einfluß ausübt und die befürchten, daß durch die Errichtung eines eigenen Senders in den Staatssendern vom gleichen Augenblick an katholische Sendungen aufhören würden. Von der anderen Seite glaubt man, daß gegenüber einer immer mehr sich konsolidierenden antichristlichen Front eine klare christliche Einstellung und katholische Prägung eines Senders unbedingt vonnöten sei. Diese Kreise machen mit Recht darauf aufmerksam, daß es für den Katholiken nicht damit getan ist, daß man ihm kirchliche Sendungen und

kirchliche Nachrichten zugesteht, sondern er möchte und muß alle Lebensbereiche mit dem christlichen Ideengut durchdringen. Eine einheitliche Regelung wird es in dieser Hinsicht wohl nie geben können, weil die Verhältnisse in den einzelnen Ländern auch für die Katholiken viel zu verschieden sind und man diese von Land zu Land nur schwer beurteilen und darum eigentlich auch immer nur innerhalb des eigenen Landes lösen kann. Eine Forderung müßte man jedoch allgemein aufstellen: daß die Sendungen des Vatikans noch viel stärker ausgebaut werden, daß in einzelnen Ländern, wo das erreichbar ist, gleichsam Filialsender des Vatikansenders eingerichtet werden, damit der Hörbereich des Vatikansenders größer wird und dadurch seine Streuweite intensiver.

Eine weitere Forderung wäre, daß viele christliche Sendungen der katholischen Sender oder zeitweilig den Katholiken zur Verfügung stehenden Sender viel stärker noch aus dem Geiste internationaler Solidarität ihre Sendungen gestalten möchten. Es muß zugegeben werden, daß gerade nach dem Kriege verschiedene verheißungsvolle Ansätze da sind; wir müssen aber ebenso eingestehen, daß es noch zahllose katholische Sendungen in einzelnen Ländern gibt, die mehr den Geist nationalistischer Einengung als großzügiger internationaler Solidarität atmen.

Ganz besonders sollte man in den katholischen Sendern die Möglichkeit auswerten, anderen Ländern, in denen keine katholischen Sendungen möglich sind, dadurch zu helfen, daß sie katholische Sendungen in der Landessprache der benachbarten Länder regelmäßig übertragen. In einzelnen Ländern geschieht das auch, aber diese Versuche sind noch recht spärlich und entsprechen durchaus nicht den Verpflichtungen, die wir als Katholiken eines Landes auch den Katholiken anderer Länder gegenüber haben. Wir möchten an die verantwortlichen Leiter der Programmgestaltung solcher Länder, die katholische Sender haben, die Bitte richten, diesen geistigen Caritasdienst, diesen geistigen Apostolatsdienst in viel stärkerem Maße in ihren Sendern auszubauen, als es bisher geschieht.

2. Katholische Hörerverbände: Wenn wir den einzelnen Katholiken in seiner Verantwortlichkeit für den Rundfunk aktivieren wollen, kommen wir an der Gründung von Hörerverbänden nicht vorbei. Diese Hörerverbände hätten in den einzelnen Ländern die Aufgabe, das öffentliche katholische Gewissen darzustellen und in den einzelnen Rundfunkgesellschaften, im Staatsfunk oder in anderen Rundfunksendeorganisationen den katholischen Standpunkt zu vertreten. Diese Hörerverbände könnten eindrucksvoll gegen antichristliche Sendungen protestieren, hätten ihre Katholiken für ein kritisches Anhören der Sendungen zu schulen und müßten sich angelegen sein lassen, eigene katholische Sendungen vorzubereiten. Es wird von verschiedenen Rundfunkgesellschaften in den verschiedensten Ländern berechtigte Klage darüber geführt, daß sie aus dem Bereich des katholischen Lebens nicht genügend Mitarbeit erhielten. Wo finden wir z. B. ausgezeichnete katholische Jugendsendungen, die rundfunkgemäß gestaltet sind und ein anspruchsvolles geistiges und künstlerisches Niveau tragen? Wo gibt es Rundfunksendungen, die besonders den katholischen Mann wirklich interessieren? Wo haben wir vor allem jene Sendungen, die so großzügig und allgemein, aber andererseits auch wieder so typisch katholisch sind, daß sie geeignet wären, Abständige oder sogar Abgefallene zurückzuholen? Es ist eine wichtige Aufgabe katholischer Hörerverbände, den katholischen Sendungen einen solchen apostolischen Geist und Schwung mitzugeben, daß sie, von innen her wirkend, Werbekraft ausströmen. Katholische Hörerverbände hätten auch dafür zu sorgen, daß fähige Katholiken in den Fakhdienst des Rundfunks eintreten und zuvor genügend dafür geschult werden.

3. Eine internationale katholische Rundfunkzeitschrift müßte gegründet werden, in der die katholischen Fachleute der Sender, die kirchliche Rundfunkkommission und auch der katholische Hörer zu Wort kämen. Sie müßte in vier oder fünf Sprachen erscheinen (etwa englisch, französisch, spanisch, italienisch, deutsch). Der Aufbau der Zeitschrift könnte dem der allgemeinen internationalen Rundfunkzeitschrift entsprechen. Im ersten Teil: wissenschaftliche Aufsätze, im zweiten: praktische Aufsätze, im dritten: eine Zeitschriftenschau, im vierten: Kritik an Rundfunksendungen, im fünften: Hörerbriefe. Aufsätze über Philosophie des Rundfunks, Psychologie des Rundfunks, Dramaturgie im Rundfunk, Rundfunk und Kirche, Politik im Rundfunk usw. wären hier am Platze. Hier könnten die Sendeleiter ihre Sorgen mitteilen, hier wäre Raum für Fragen der Programmgestaltung, hier könnten Probleme der einzelnen Rundfunkspezialisten erörtert werden, Fragen des Nachrichtendienstes, Methoden der Reportage, Fragen der Musik, der Technik und der Rundfunksprecher.

Eine solche Zeitschrift, die, wie wir jetzt hören, die katholische internationale Vereinigung „Unda“ in Freiburg in der Schweiz plant, würde sehr dazu beitragen, die internationale katholische Solidarität zu stärken, die Katholiken auf die Wichtigkeit des Rundfunks aufmerksam zu machen und sowohl die kirchliche Behörde wie interessierte Katholiken mit den besonderen Problemen des Rundfunks bekannt zu machen.

4. Internationaler katholischer Nachrichtendienst: Wir haben gut funktionierende katholische internationale Pressedienste, etwa die „Kipa“ Freiburg (Schweiz), die „Pro Deo“ Rom, die „N.C.W.C. New service“ Washington. Eine internationale katholische Presseagentur für Rundfunknachrichten fehlt. Wir wissen, daß es durchaus nicht leicht ist, sie zu schaffen, andererseits ist ein gut funktionierender internationaler katholischer Nachrichtendienst von einer hervorragenden Wichtigkeit, weil ja durch die Nachrichten ein Stück katholischer Erziehungsarbeit geleistet werden kann. Im Laufe der Zeit werden wir zu einem eigenen internationalen Rundfunknachrichtendienst kommen müssen; vielleicht ließe er sich in Verbindung mit dem Vatikansender in Rom einrichten. Zweigstellen müßten in allen Ländern gegründet werden. Der Anschluß an die Welt, an die katholischen Vorgänge in den einzelnen Erdteilen, ist zur Formung des katholischen Denkens und einer weltweiten Information von größter Wichtigkeit. Innerhalb dieses internationalen Nachrichtendienstes müßte dem Nachrichtendienst aus den katholischen Missionen und für die katholischen Missionen ein weitaus größerer Platz eingeräumt werden, als es bisher geschehen ist.
5. Zu den internationalen Aufgaben katholischer Rundfunksender oder Sendungen gehört auch, den katholischen Hörern wie auch den Nichtkatholiken die besten Dichter und Bücher der katholischen Weltliteratur anzuzeigen und Proben daraus in besonderen Sendungen zu Gehör zu bringen. Wir kennen viel zu wenig die großen katholischen Dichter von Weltruf und Weltgeltung. Wir kennen kaum die Namen, geschweige denn Auszüge aus ihren Werken. In der Sendereihe: „Das katholische Buch“ wären kurze Hinweise auf gute katholische Neuerscheinungen aus allen Ländern notwendig; ebenso brauchten wir eine Zeitschriftenschau. Ferner sollten uns aus den besten katholischen Zeitungen der Welt überdurchschnittliche und über das Tagesniveau hinausragende Artikel zugänglich gemacht werden können.
6. Für eine besonders dankenswerte Aufgabe würden wir es halten, eine internationale Sammlung von erfolgreichen, aus katholischem Geiste gestalteten Hörspielen zu veranstalten und ihre Übersetzung in die Hauptsprachen der Welt zu veranlassen. Nach den außer-

ordentlichen Erfolgen mit der Dramatisierung der Bibel in Amerika, des „Jeremias Gotthelf“ in der Schweiz, katholischer Vorlagen in Belgien und Holland, der Zeitspiele und Märchenspiele in Deutschland sollten wir dem Hörspiel eine erhöhte Aufmerksamkeit widmen. Es würden gewiß viele katholische Rundfunkmitarbeiter begrüßen, wenn wir ein internationales Hörspiel-Archiv besäßen, das uns über die beliebtesten Themen, ihre rundfunkgemäße Durchführung und über die Wirkung auf das Publikum näheren Aufschluß geben könnte. Durch die Erfindung des Tonbandes, ob es nun das Magnetophon in Deutschland oder das Papiertonband mit eisenhaltigem Aufguß in Amerika ist, ließen sich heute sehr leicht solche Hörspiele der einzelnen Länder sammeln, zu Listen zusammenstellen und in einer ähnlichen Weise ausleihen, wie es mit den Tonfilmen geschieht. Wiederum glauben wir, daß es eine besonders dankbare Aufgabe der „Unda“ wäre, ein solches Hörspiel-Archiv mit Tonbändern aufzubauen.

7. Ebenso wichtig wäre die Anlage eines internationalen kirchenmusikalischen Schallplatten-Archivs bzw. Tonbandarchivs, in dem die besten Werke alter und neuer Meister in ihren besten Aufführungen gesammelt würden. Wir brauchten, um nur eines herauszugreifen, den ganzen gregorianischen Choral des „Liber usualis“ in musikalischen Aufnahmen etwa der Benediktiner von Solesmes, Monte Cassino, Beuron oder anderer berühmter Benediktiner-Abteien.
8. Der Sammlung kirchlicher Volkslieder aus allen Ländern der Erde und ihrer Ordnung nach dem Kirchenjahre müßte man von internationalen katholischen Sendern her große Aufmerksamkeit widmen. Eine Sendung „Katholische Passionslieder“, „Katholische Marienlieder“ usw. würde in allen Ländern der Welt, nicht nur bei Katholiken, ein aufmerksames Ohr finden. Große Aufmerksamkeit würden auch Übertragungen und Reportagen von kirchlichem Brauchtum aus aller Welt finden. Marienwallfahrten aus aller Welt, typische Heiligenverehrung in den verschiedenen Ländern, besondere religiöse Gebräuche, wie etwa die Reiterprozession in Deutschland, die Kinderpredigten in Rom, die großen spanischen Volksgebräuche der Karwoche und anderes mehr würden in der ganzen katholischen Welt ein großes Echo finden. Wie wird Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Fronleichnam, Allerseelen in den einzelnen Erdteilen gefeiert? Das gäbe Rundfunkreportagen, die weithin interessieren würden.
9. Rundfunk und Film: Katholische Sender internationalen Charakters hätten auch die Aufgabe, uns kurz mit den besten christlichen Filmen der Welt bekannt zu machen. Kurze Besprechungen christlicher Spiel- und Kulturfilme, Hörproben aus neuesten Filmen der verschiedensten Produktionsländer, grundsätzliche Kurzreferate über die päpstliche Film-Enzyklika und andere Dokumente der Filmgesinnung würden sehr dazu beitragen können, daß die Zahl der urteilsfähigen, selbständig denkenden und kritisch filmanschauenden Katholiken sich wesentlich erhöhen könnte.
10. Katholische Gottesdienste im Rundfunk: Soll man lediglich aus bestimmten Kirchen Hochämter, Gemeinschaftsmessen oder Volkssingmessen übertragen? Soll man nicht lieber rundfunkgemäße religiöse katholische Morgenfeiern veranstalten? In Deutschland (auch in der Schweiz) ist darüber eine starke Diskussion unter den katholischen Geistlichen der Kirchenfunk-Kommission im Gange. Die Sender der britischen Zone übertragen die heilige Messe, ebenso Radio München, während in der französischen und amerikanischen Zone katholische Morgenfeiern gehalten werden und eine Übertragung von Gottesdiensten vielfach abgelehnt wird.

Die weitere Entwicklung des Fernsehens (in Amerika gibt es heute eine ganze Anzahl von Fernsehsendestationen, die etwa 60 000 Fernsehempfänger



bedienen) bietet gerade für die Darbietung des katholischen Gottesdienstes ungeahnte Zukunftsmöglichkeiten. Man wird in nicht allzu langer Zeit unmittelbar an einer Heiligsprechung im Petersdom an seinem Fernsehgerät teilnehmen können, oder ein sonstiges großes kirchliches Ereignis, eine Bischofsweihe, eine Wallfahrt, eine Katholikenversammlung eines Landes, einen internationalen Eucharistischen Kongreß zu Hause anschauen können.

11. Wir glauben, daß dem Radiodienst für die Missionen ein außerordentliches Gewicht zufällt. Er gliedert sich in einen Hilfsdienst für die Missionen und in einen Nachrichten- und Berichtsdiens aus den Missionen. Es ist unbedingt notwendig, daß wir den Missionaren auf ihren einsamen Posten, sei es in Alaska, sei es auf den Südsee-Inseln, Heimatgrüße schicken als einen Priesterdienst für die Missionare. Es ist erforderlich, daß wir ihnen theologische Weiterbildung vermitteln und Nachrichten aus anderen Missionsgebieten mitteilen. Als Gegendienst erhalten wir Berichte aus den Missionen. Nicht nur kirchliche Nachrichten, sondern Hörberichte und später auch Sehberichte aus den primitiven Gottesdiensten der Eskimos, Eingeborenen-Gottesdienste, Kulturberichte aus dem Volksleben.
12. Wir möchten dem Rundfunk eine hervorragende Rolle einräumen bei der Neumissionierung und Rückeroberung Europas für Christus. Europa ist Missionsland. Gerade durch den Rundfunk können wir uns an alle wenden, nicht nur an die aktiven Katholiken, sondern auch an die der Kirche Entfremdeten und von ihr Abgefallenen. Wir können in einem ungeahnten Ausmaße evangelische Christen ansprechen und ihnen in einer durchaus unaufdringlichen Weise die Eigenart des katholischen Glaubenslebens und der katholischen Liturgie zeigen. Wir können uns an die Neuheiden und an die Gottlosen wenden.
13. Wegen der hohen Aufgabe, der heiligen Verpflichtung und der gewaltigen Verantwortung, die uns mit der Möglichkeit dieses neuen Apostolatsmittels auferlegt sind, ist es erforderlich, daß eine internationale Ausbildung der am Rundfunk tätigen katholischen Kräfte stattfindet. Es müßte im Laufe der Zeit möglich werden, daß Sendeleiter, Programmgestalter, Rundfunkreporter in den einzelnen Ländern ausgetauscht werden, damit sie die geistige Mentalität der anderen Länder kennenlernen und für universalere Sendungen das notwendige Empfinden und die richtige Erfahrung haben. Es müßten internationale Arbeitstagen katholischer Rundfunkreporter, Rundfunkjournalisten, Rundfunksprecher eingerichtet werden. Auf solchen Tagen dürften geistliche Vorträge über das allgemeine Priestertum, über den Laien in der Kirche, über die Rundfunkarbeit als modernes Apostolat nicht fehlen. Ja, man müßte geradezu Einkehrtage und Exerzitien für Rundfunkspezialisten fordern, damit man der ständigen Gefahr der Verflachung nicht zum Opfer fällt, nicht Beamter wird, sondern immer Gesandter bleibt.
14. Es ist ein sehnlicher Wunsch der Katholiken, daß das Instrument des Rundfunks von uns allen dazu benutzt wird, das Band der Katholiken innerhalb eines Volkes zu festigen und die Verbindung der Katholiken mit den übrigen Völkern der einzelnen Erdteile, der alten und der neuen Welt, im Geiste der Völkerversöhnung aufzunehmen und zu pflegen. Wir wollen als Katholiken an der Vorbereitung eines politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Friedens in der Welt mitarbeiten. Mögen sich die katholischen Sendungen im Rundfunk als eine Brücke erweisen zum Frieden Christi im Reiche Christi.

Stadtpfarrer Erich Raudisch, Hamburg-Bergedorf

## Kirche und Kino

Internationaler katholischer Filmkongreß, Brüssel, 15. bis 22. Juni 1947

In unvorstellbarem Ausmaß beeinflußt der Film die Lebensauffassungen von Millionen. Die Kinos haben — wie die Gotteshäuser — ihre „Gläubigen“, ihre „Gemeinden“. Nun gibt es heute ohne Zweifel mande guten Filme, die echte Lebensprobleme aufgreifen und in ernster Weise zu lösen suchen. Die meisten Filme entsprechen jedoch nicht unseren christlichen Anschauungen. Ein französisches Magazin stellte z. B. fest, daß in den etwa 400 Filmen, die im vergangenen Jahr in Frankreich liefen, nicht nur 400 Ehebrüche, sondern außerdem noch rund 2000 Verbrechen — vom Mord bis zur Verführung Minderjähriger — geschildert wurden<sup>1</sup>.

Zu Beginn der Fastenzeit 1948 sagte Papst Pius XII. den Pfarrern und Fastenpredigern der Stadt Rom, es sei durchaus nicht bloß eine „ungesunde Neigung“, die den modernen Menschen ins Kino locke. „Abgestumpft durch den eintönigen Ablauf ihres Tagewerks“ empfänden die Menschen „ein frohes oder bitteres Vergnügen“, die Einzelheiten ihres täglichen Lebens auf der Leinwand wiederzuerkennen und „sozusagen das Verständnis ihres Lebensdramas zu gewinnen“. Gleichzeitig würden sie freilich „von den Lehren des Irrtums und der Lüge, von der Darstellung verderblicher Leidenschaften und ungeheurer Verbrechen, die lebhaft auf ihre Phantasie und ihr Empfinden einwirken, betroffen“ und in ihren „geistigen, moralischen und übernatürlichen Kräften“ unmerklich, wie von „unwahrnehmbaren Keimwesen“ geschwächt. Werde doch im Kino alles vorgeführt, „alles mit Ausnahme von dem, was zur besseren Kenntnis der Religion beitragen würde“ (KAA Trier, 1948, Nr. 95).

Wie Rundfunk und Presse steht auch der Film im wesentlichen im Dienst neutraler, nichtchristlicher, wenn nicht gar antichristlicher Mächte. Die Versuche, eine katholische Filmproduktion aufzubauen, sind bisher recht kläglich geblieben. Seit einigen Jahren ist es zwar Mode geworden, zur Abwechslung hin und wieder auch „fromme Dinge“ auf der Leinwand zu zeigen: Priester und Ordensleute, Prozessionen und Gottesdienste und dergleichen. Wenn man aber von ein paar guten religiösen Filmen absieht, machen diese Szenen meist einen peinlichen, kitschigen Eindruck. Etwas ganz anderes tut not. Es müssen Filme geschaffen werden, die in äußerer Technik und innerer Gestaltung wahre Kunstwerke sind und das christliche Menschen- und Weltbild, also unsere Auffassungen über den Sinn des Lebens, über Reinheit, Ehe und Familie, über Beruf und Arbeit usw. im Spiel selbst tendenzlos, aber überzeugend darstellen. Dabei könnte auf Glockenklang und Weihrauch durchaus verzichtet werden. Es ist sehr erfreulich, daß katholische Kräfte in verschiedenen Ländern an der Vorbereitung solcher Filme arbeiten. Zu begrüßen ist auch, daß in einigen Ländern sämtliche Filme sofort bei ihrem Anlaufen von sachkundigen Katholiken überprüft und beurteilt werden, so daß ein sofortiges einheitliches und wirksames Vorgehen ermöglicht wird.

Die eben angedeuteten Anliegen wurden auf dem vierten Internationalen katholischen Filmkongreß vom 15. bis 22. Juni 1947 in Brüssel eingehend erörtert. Vertreter von achtzehn Nationen nahmen an dieser vom „Internationalen katholischen Film-Amt“ (OCIC)<sup>2</sup> veranstalteten Filmtagung teil. Es wurde beschlossen, im Geiste der Filmenzyklika Pius' XI.<sup>3</sup> in allen Teilen der Welt tatkräftig ans Werk zu gehen.

<sup>1</sup> CND-Meldung. Vgl. „Neues Abendland“, Heft 2 (1948), S. 56.

<sup>2</sup> OCIC = Office Catholique International du Cinématographe, gegründet 1928.

<sup>3</sup> Enzyklika „Vigilanti cura“ vom 29. 6. 1936 (AAS XXVIII, 1936, 249–263), deutscher Text: Kirchl. Amtsanzeiger, Trier, 1936, Nr. 251. Die Filmenzyklika ist gerichtet an die „Erzbischöfe und Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika und die anderen Oberhirten“.

Aufschlußreich und anregend waren vor allem die Ausführungen des Schriftleiters der „Tidings“ von Los Angeles und Hollywood, William H. Mooring<sup>4</sup>.

Im Herbst 1934, so legte W. H. Mooring dar, gründeten die Bischöfe der Vereinigten Staaten die „Nationale Legion des Anstandes“ (National Legion of Decency). Im Auftrag der Legion beurteilt eine Kommission erfahrener Katholiken sämtliche in den Vereinigten Staaten anlaufenden Filme und reiht sie in eine der folgenden vier Klassen ein:

1. Klasse: Filme, die ohne Bedenken von allen, auch von Jugendlichen, gesehen werden können,
2. Klasse: Filme, die Erwachsene ohne Bedenken besuchen dürfen,
3. Klasse: Filme, die zwar nicht völlig schlecht sind, die jedoch in einigen Teilen zu Bedenken Anlaß geben und gewisse Auffassungen vertreten, vor denen die Katholiken gewarnt werden müssen,
4. Klasse: Filme, die völlig abzulehnen sind und die kein Katholik besuchen dürfte.

In den vergangenen 14 Jahren hat der katholische Filmprüfungsausschuß eine gewaltige Arbeit geleistet. Waren doch jährlich etwa drei- bis vierhundert neue Filme zu prüfen. Der Ausschuß geht dabei sehr gewissenhaft vor und läßt in schwierigen Fällen die Filme in zweiter Instanz auch von Theologen beurteilen.

Es genügt selbstverständlich nicht, die Filme zu prüfen und in vier Klassen zu gliedern. Soll diese Arbeit einen Sinn haben, so muß eine mächtige katholische Film-Organisation die Garantie übernehmen, daß die Klassifizierung der Filme sich in der Öffentlichkeit spürbar, und zwar auch wirtschaftlich spürbar, auswirkt. Die Bischöfe der Vereinigten Staaten verlangen deshalb, daß alle praktizierenden Katholiken der katholischen Film-Legion beitreten und alljährlich in feierlicher Form das Versprechen erneuern, sämtliche von der Legion abgelehnten Filme zu boykottieren. Da die 28 Millionen Katholiken der stärkste und geschlossenste weltanschauliche Block in den Vereinigten Staaten sind, bleibt eine solche Boykott-Androhung nicht ohne Wirkung.

Jedoch beschränkt sich die Filmarbeit der amerikanischen Katholiken durchaus nicht auf diese mehr negativen Maßnahmen. Die Bischöfe der Vereinigten Staaten, so führte W. H. Mooring des weiteren aus, sind der Ansicht, daß man versuchen müsse, in den Filmateliers selbst Einfluß zu gewinnen und anstößige Filme gleichsam an der Quelle auszuschalten. Der Erzbischof von Los Angeles schickte deshalb im Jahre 1934 einen sachkundigen Priester, John J. Devlin, als Sekretär der katholischen Film-Legion nach Hollywood. Während der letzten 14 Jahre kam J. J. Devlin mit zahlreichen Drehbuch-Autoren und Filmproduzenten in Verbindung und es gelang ihm, manches Schlechte aus den amerikanischen Filmen auszumerzen. Auch wurde zu Hollywood unter maßgeblicher Beteiligung der Katholiken ein „Film-Kodex“ zusammengestellt, der eine Anzahl sittlicher Normen für die Filmproduktion enthält. Dieser Kodex wurde in Hollywood angenommen; man erwartet, daß sich alle, die guten Willens sind, daran halten, mögen es nun Katholiken, Protestanten, Juden oder Ungläubige sein.

In den nächsten Jahren, so betonte W. H. Mooring sehr nachdrücklich, ist besondere Wachsamkeit nötig. Es steht nämlich fest, daß es zu Hollywood — besonders unter den Drehbuch-Autoren — eine „einflußreiche und gut organisierte Clique“ gibt, die mit allen Mitteln versucht, kommunistische Ideologien in die Filme hineinzutragen. Meistens geschieht das nicht offen, sondern in geschickter Tarnung. Man sucht z. B. die Massen gegen das amerikanische System der freien Wirtschaft und der Unternehmerinitiative aufzuheben und sie statt dessen für kommunistische Planwirtschaft und extreme Gewerkschaftsideale zu begeistern. Hierher gehören etwa die Filme: „In den besten Jahren“, „Die Farmerstochter“, „Lange Nacht“.

<sup>4</sup> Vgl. den Bericht in: „Fiches Documentaires“, Löwen, 15. 8. 1947: „Hollywood dans l'objectif“.

W. H. Mooring schloß seine Ausführungen mit einer Mahnung an die Katholiken Europas: Auch in den Ländern Europas sollten die Katholiken sich zu Film-Legionen zusammenschließen, alle Filme durch geeignete Kräfte überprüfen lassen und einen wirksamen Boykott gegen schlechte Filme organisieren.

In Deutschland wird man z. Z., wo bei der Geldfülle und bei der durch den Bombenkrieg stark verminderten Zahl der Kinos alle Film-Vorführungen (auch wenn es sich um uralte Ladenhüter handelt) regelmäßig ausverkauft sind, von Boykott-Maßnahmen absehen müssen. Es könnten jedoch schon jetzt katholische Filmprüfungsstellen gebildet werden, die bei den deutschen Ur- und Erstausführungen einsetzen müßten. Dabei sollten die deutschen Prüfungsstellen mit den amerikanischen zusammenarbeiten und, soweit es sich um Filme amerikanischen Ursprungs handelt, die Gutachten der amerikanischen Prüfungsstellen zu Rate ziehen. Hätten wir in Deutschland eine katholische Film-Legion mit Millionen von Mitgliedern, so würden Boykott-Androhungen — nach der Währungsreform — wohl nicht ohne Wirkung bleiben. Übrigens handelt es sich hier um einen ausdrücklichen Wunsch des Heiligen Vaters. Erklärte doch Pius XI. in seiner Filmenzyklika, alle Seelsorger sollten „von ihren Gläubigen nach dem Beispiel ihrer amerikanischen Amtsbrüder das Versprechen zu erhalten suchen, niemals einer Kinovorstellung beizuwohnen, die Glaube und Sitte des Christentums beleidigt“. Dabei wies der Papst darauf hin, daß solche Maßnahmen den anständigen Kinos geradezu Nutzen bringen würden; gingen doch nunmehr viele in gute Filme, die bis dahin aus moralischen Gründen jedem Film ferngeblieben seien.

Ängstliche Gemüter werden vielleicht fürchten, daß eine Klassifizierung der Filme die entgegengesetzte Wirkung haben könne, also gleichsam eine Reklame für die „Klasse vier“ bedeute. Der Einwand dürfte nicht stichhaltig sein. Es geht hier um die Treue und Disziplin unserer Gläubigen. Wenn wir uns auf unsere praktizierenden Katholiken nicht verlassen können, ist alles umsonst. Jedenfalls sprechen die Erfahrungen der amerikanischen Katholiken durchaus für die Richtigkeit der Klassifizierung. Natürlich müssen die Katholiken außerdem eine gesunde staatliche Filmgesetzgebung anstreben und das behördliche Verbot offensichtlich unsittlicher Filme verlangen, nämlich solcher Filme, die, wie das deutsche „Lichtspielgesetz“ (§ 7) sagt, „geeignet sind, . . . verrohend oder entsittlichend zu wirken“. Sodann muß das „Jugendverbot“ für gewisse Filme nicht bloß ausgesprochen, sondern mit aller Strenge auch durchgeführt werden.

Vor allem aber muß versucht werden, gute Filme, auch gute religiöse Filme herzustellen. Pius XII. erklärte im Frühjahr dieses Jahres den Pfarrern und Fastenpredigern Roms: „Wir billigen und loben die mutigen Anstrengungen zur Herstellung religiöser Filme, die gleichzeitig einen wirklichen künstlerischen Wert haben“ (KAA Trier, 1948, Nr. 95).

Daß weite Kreise unter den Katholiken Deutschlands, besonders auch in der katholischen Jugend, nicht gewillt sind, Filme mit sittenloser Tendenz stillschweigend hinzunehmen, zeigen die Protestkundgebungen, die sich in den letzten Monaten in verschiedenen Städten gegen gewisse Filme spontan erhoben, z. B. gegen den Film „Sag die Wahrheit“. Mehrmals kam es während der Vorführungen zu Äußerungen des Unwillens. Einige dieser Kinobesucher wurden „wegen Ruhestörung und groben Unfugs“ polizeilich bestraft. Daraufhin wurde die gerichtliche Entscheidung beantragt. Das Urteil des Amtsgerichtes in Osnabrück vom 24. Oktober 1947 ist bemerkenswert: „Theater und Filmvorführungen wenden sich an die Öffentlichkeit, und das Publikum ist keineswegs gehalten, diese widerspruchlos hinzunehmen. So selbstverständlich wie es seine Anteilnahme durch Beifall kundgeben kann, müssen auch Mißfallensäußerungen in entsprechendem Rahmen grundsätzlich als erlaubt gelten, ganz abgesehen davon, daß den Theaterbesuchern bei Darbietungen, die Angriffe auf ihr Ehrgefühl, ihr moralisches Empfinden und andere geschützte Rechtsgüter enthalten, ein Notwehrrecht zusteht, das sie zu Ab-



wehrhandlungen berechtigt. Dem Angeklagten kam es ersichtlich darauf an, sein Mißfallen zu äußern, nicht aber darauf, groben Unfug zu verüben und die Vorstellungen zu stören. Sein Zwischenruf stellt daher die Ausübung eines dem Theaterbesucher nicht streitig zu machenden, selbstverständlichen Rechts dar. Der Angeklagte war daher freizusprechen“<sup>6</sup>.

Professor Dr. Joseph Höffner

<sup>6</sup> Vgl. „Der Fährmann“, Heft 2 (1948), S. 31.

## Aufgaben des Religionslehrers an der höheren Schule

In den westlichen Zonen steht der Religionsunterricht wieder an erster Stelle unter den Unterrichtsfächern. Fast restlos nehmen die Schüler an ihm teil. Das sind erfreuliche Tatsachen. Fachleute bemühen sich mit Eifer und Umsicht, den Lehrstoff unter besonderen Gesichtspunkten und Zielsetzungen für die einzelnen Klassen auszuwählen und den Unterricht den Zeitverhältnissen anzupassen. Nach der nationalsozialistischen Bruchzeit ist vieles gutzumachen. Aber von all dem soll hier nicht die Rede sein. Ich will vielmehr versuchen, auf Mittel und Wege hinzuweisen, die uns helfen können, die jungen Menschen zu überzeugtem religiösem Leben zu führen, was ja eigentliches Ziel der staatlichen und schulischen Bemühungen ist. Betrachtet man das psychologische Gesamtbild der Jugend, nicht zuletzt das der studierenden Jugend, so fällt einem besonders unter den älteren Schülern weitgehendes Mißtrauen auf. Die Zeitverhältnisse, der Zusammenbruch vorgestellter Ideale, die politische Umstellung und die scharfe kritische Beobachtung bieten Grund genug; besonders äußert sich das Mißtrauen gegenüber der Verwirklichung der „Menschheitsideale“, die man uns nach dem Zusammenbruch verkündet hat. Die Jugendlichen sind ferner durch die Sorgen um Nahrung und Kleidung in ihrer Arbeit gehemmt. Die wenig versprechenden Aussichten für ihre persönliche Zukunft können nicht anspornen; die Vorstellung, das sogenannte „Aussieben“ sei bewußt gegen sie gerichtet, verbittert und nimmt den Mut. Dabei haben die jungen Menschen es unter der äußeren Not und den Verkehrsschwierigkeiten schon schwer genug, ihr Studium auf der höheren Schule fortzusetzen. Mit der Zeit wird manches sich ändern, und mit der Besserung der wirtschaftlichen Lage werden auch die Aussichten für Beruf und Zukunft sich günstiger gestalten. Aber leider stehen heute die einen lustlos, untätig abwartend zur Seite, andere machen sich Gedanken und bemühen sich, in einen geistigen Raum vorzustoßen, wenn sie auch das Ziel noch nicht genau bestimmen können.

Religiös gesehen sind die Schüler Kinder ihrer Zeit. Das religiöse Wissen ist z. T. erschreckend gering, so daß sich hier und da nur Ansatzpunkte ergeben. Es kann nicht anders sein, da seit Beginn des Krieges in den Klassen, die das schulpflichtige Alter übersteigen, kein Religionsunterricht erteilt wurde. In den andern hatte er unter Schwierigkeiten zu leiden oder er war ganz ausgefallen. Die Seelsorgestunde konnte nicht alles wettmachen, selbst wenn sie regelmäßig von allen besucht worden wäre. Das fehlende Wissen läßt sich zwar mit der Zeit durch Fleiß ausgleichen. Aber durch mangelnde Pflege und offene Gehässigkeit ist die Jugend so ungünstig beeinflusst worden, daß die frühere selbstverständliche Achtung vor religiösen Werten und der Eifer in religiösen Übungen schon auf der Mittelstufe in hohem Grade fehlen. Viel trägt übrigens die augenblickliche Notlage dazu bei, daß der Kirchenbesuch geringer und unregelmäßiger ist. Erfreulich ist es dagegen, daß schon im ersten Jahre nach der Wiederaufnahme des Unterrichtes vor allem die Kriegsteilnehmer ein Organ für die höheren Werte zeigten und sich für weltanschauliche und religiöse Fragen aufnahmebereit, teils mit feinem Urteil, erwiesen. Über ihr kirchliches Leben ist damit nicht viel gesagt. Es machen sich nämlich auch Unklarheit mit sich selbst und ablehnender Zweifel geltend. Bedauerlicher noch ist die Gleichgültigkeit, die kein Feuer fängt. In dieser Situation, die Folge einer

unglückseligen Jugendführung und eines totalen Zusammenbruches ist, können nur Geduld und Nachsicht den vorhandenen guten Willen, der sich zum mindesten in der Teilnahme am Unterricht zeigt, hegen und im Laufe der Zeit mit Gottes Hilfe frohes Leben erwecken.

Es war aber immer so, daß in Stunden seelischer Not und ernster Spannungen gegenseitiges Vertrauen neue Kraft und neuen Mut gab. Junge Menschen müssen das Bewußtsein haben, daß man Verständnis für ihre Lage besitzt. Vertrauen gewinnen und Vertrauen schenken ist eine Gabe und Gnade. Auf jeden Fall aber sollen die Schüler wissen, daß die Türe zum Religionslehrer offen steht, daß er zu bestimmter Zeit immer zu erreichen ist, daß jeder sich dort aussprechen darf und einen verstehenden Berater findet. Jugendliche haben an sich gesunde Hemmungen. Keiner will vor seinem Kameraden den Anschein erwecken, als studie er für sich eine Sonderstellung, die von der Gemeinschaft abgelehnt wird. Darum soll auch die so wertvolle außerschulische Fühlungnahme zwanglos sein und jugendlicher Art entsprechen. Die heimlich gereichte Schnitte Brot bleibt in ebenso guter Erinnerung wie die „aktive“ Zigarette.

Viel Gutes haben die katholischen Schülerbünde, besonders Neudeutschland, geleistet. Auch im Felde erwiesen sich ehemalige Neudeutsche als wertvolle Helfer des Pfarrpfarrers. Eine katholische Schülergruppe kann in einer paritätischen Schule ein gewisses Zentrum schaffen, das ausstrahlt. Wo sich kein Schülerbund entwickeln kann, erscheint der Schülerkreis, zu dem der Religionslehrer zwanglos einladet, als ein wertvolles Mittel, um außerschulisch persönlichen Kontakt zu pflegen. Je nach dem Alter ist es ein geistig und gesellschaftlich gehobenes Milieu, in das auch Studenten in ihren Ferien eintreten können. Die Verbindung reifer Primaner mit Studenten und schon berufstätigen Schülern ist auch sozial gesehen wertvoll. In den Entwicklungsjahren kann die Teilnahme von entscheidendem Einfluß auf die Haltung im Unterricht und auf die persönliche Beziehung zum Priester sein.

Das religiöse Gemeinschaftsleben, wie es die Vorkriegszeit kannte, ist weitgehend von der Pfarrgemeinde übernommen worden. Die örtlichen Verhältnisse sind sehr verschieden. Trotz aller Schwierigkeiten wird es aber ein Gewinn sein, wenn der geistliche Religionslehrer von Zeit zu Zeit an Sonntagen oder wenigstens einmal wöchentlich die Schüler zu einer Messeier mit Ansprache einladet. Wir müssen vor allem an der paritätischen Schule das Bewußtsein pflegen, daß wir nicht nur dort sind, um zu lernen oder einzeln als religiöse Aktivisten zu wirken, sondern daß wir auch als Gemeinschaft eine Verantwortung haben für die geistige und sittliche Haltung der Schule, in der wir leben und die auch uns beeinflußt. Wo die Möglichkeit besteht, zu Beginn und am Schlusse des Schuljahres oder des Jahresdrittels alle katholischen Lehrer und Schüler zur gemeinsamen Messeier zu versammeln, soll diese auch die Jüngsten und nicht zuletzt die Gleichgültigen Weihe und Tiefe verspüren lassen.

Zuweilen wird auch die Auffassung vertreten, die junge Generation stehe in einer Vertrauenskrise zum Elternhause. Wie dem auch sei, es ist allgemein wichtig, daß der Religionslehrer mit den Eltern in guter Fühlung bleibt. Früher lag schon der Schule viel daran, in besonderen Fällen, wenn Fehlleistungen vorlagen, mit ihnen in Verbindung zu treten. In der amtlichen Sprechstunde begegnet man heute freilich meist nur Eltern der jüngeren Schüler. Auch in Klassenelternabenden bietet sich eine gute Gelegenheit, über die religiöse und sittliche Entwicklung zu sprechen. Viel wichtiger ist die Begegnung im Elternhause. Ein solcher Besuch vermag wertvolle Einblick in die Umwelt der Jugendlichen, in die persönlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse zu vermitteln, die auch für die Beurteilung der Schüler von Bedeutung sind; er lehrt auch, was Geistes Kind der Einzelne ist. Die individuelle Führung lässiger und straukelnder Schüler gewinnt von der Heimatstätte her an moralischer Kraft, bei andern vermag sie das gute Elternerbe nachhaltig zu fördern.

Mande Fragen und Rätsel lösen sich bei einer Aussprache mit Vater oder Mutter, die zudem wertvolle Winke für die weitere Behandlung der Schüler geben können. Das Elternhaus läßt aber auch zuweilen erkennen, daß von dem Kinde nicht mehr zu erwarten ist, wenn nämlich die Eltern selbst unkirchlich und nur verschwommen religiös sind. Schmerzlich bewegt kann man in solchen Fällen der weiteren religiösen und sittlichen Entwicklung entgegensehen. „Die Kinder sind so wie die Eltern“, sagt eine pädagogische Erfahrung. Im allgemeinen beurteilen die Eltern ihre Kinder richtig, so daß das Urteil des Lehrers nur eine Bestätigung zu sein braucht. Klagen bilden übrigens einen schlechten Weg zum Herzen der Eltern. Enttäuschte und verletzte Elternliebe verschließt sich und geht sogar unkluge Wege. Trotzdem gehören auch Gänge unter solchen Vorzeichen zur Seelsorge. Der Besuch des Religionslehrers, der als Seelsorger und Berater der Familie nähertritt, ist ein Mittel im Rahmen seiner erzieherischen Tätigkeit; der gemeinsame Gang mit dem Sohne des Hauses zum nächsten Kameraden ist als ein weiterer Schritt zum Herzen eines jungen Menschen auszuwerten.

Hausbesuche haben einen persönlichen Charakter. Aber manches, was noch zu sagen ist, sollte vor der Gemeinschaft der Eltern und tunlichst in einer katholischen Atmosphäre an zentral gelegenen Orten vorgetragen werden. Mit der Unterstützung der Pfarrer darf man rechnen. In diesen Aussprachen wird man darauf hinweisen, wie viele Opfer die Ausbildung der Kinder kostet, aber auch zeigen, daß die Opfer der Eltern den Kindern den Weg zur deutschen und abendländischen Kultur ermöglichen, auf deren Werden die Religion und die Kirche stets einen entscheidenden Einfluß hatten. Da die Kultur von der Religion immer mehr getrennt wird, so sollte der wirkliche Zusammenhang klargelegt werden, damit auch der Religionsunterricht nicht nur als ein traditionelles Fach neben andern herläuft, sondern als formendes, tragendes und zentrales Element geschägt wird. Den Eltern muß klar werden, daß sie sich nicht damit begnügen dürfen, daß der Sohn oder die Tochter am Religionsunterricht teilnimmt; es geht vielmehr darum, daß der geistige Prozeß der Formung, der Lebensgestaltung und der Beurteilung der Zeitströmungen im Schoße der Familie nach dem Maße des Geistes und der Liebe aufgegriffen und unterstützt wird und, wo das Wort fehlt, das Buch oder eine kulturelle Zeitschrift mit katholischem Gedankengut religiösen Freundschafts- und Führerdienst übernimmt. Die Eltern sollen einen Einblick in den Aufbau und den Lehrstoff des Religionsunterrichtes bekommen, damit sie sehen, wie auf der Unterstufe die Darbietung der Heilswahrheiten, die der Katedismus, die Bibel und das Gesangbuch enthalten, die Einführung in das Gottesreich zum Ziele hat und die geistige Erweckung und Berufung zum Gotteskind bereitet. Die Mittelstufe bietet sich mit ihren körperlichen und geistigen Spannungen gleichsam als Abbild der Kämpfe und Spannungen zwischen den menschlichen Schwächen und dem immer neuen Anruf Gottes dar. Auf der Oberstufe schöpft der Unterricht aus der Fülle der Wahrheit die Kraft, die Synthese zu bringen, die die Nachbarschaft der übrigen Fächer und die Verschiedenheit der Meinungen und Richtungen als Aufgabe stellt.

Studienrat Dr. Hermann Josef Ody, Neunkirchen (Saar)

## Besprechungen

### DOGMATIK

Heinrich Maria Köster, Die Magd des Herrn. Lahn-Verlag, Limburg a. d. Lahn 1947. 588 Seiten.

Grundlage des Buches ist die biblische Idee vom Gottesbunde, wie er auf Sinai geschlossen und als Neuer Bund von Jesus gestiftet wurde. Der Gottesbund entspringt freier, göttlicher Initiative.

Jeglicher Bund wird zwischen Personen geschlossen, weshalb die Union der menschlichen Natur Christi mit der Person des Sohnes Gottes nur im uneigentlichen Sinne eine Vermählung genannt werden kann. Mit der Personalität des Bundesverhältnisses sieht der V. zugleich die Polarität und Bilateralität gegeben. In der Tat ist es

dem Bunde wesentlich, daß sich zwei Parteien gegenüberstehen, wobei die Zahl der auf einer Seite stehenden Personen unwesentlich ist.

Der Sinaibund war auf Universalität angelegt, die dem christlichen Neuen Testament wesentlich ist. Überblickt man das Ganze der menschlichen Heilsgeschichte, so gewahrt man deutlich die Kontinuität der Heilsveranstaltung Gottes, die auf einen Höhepunkt hinführt, die hypostatische Union, um dann den ewigen Gottesbund der ganzen Menschheit zu stiften.

Gerade hier leuchtet aber die Stellung der Gottesmutter hell auf. Die Inkarnation wurde erst Wirklichkeit, als Maria in einem religiösen Akt höchster Intensität sich bereit erklärte, die Würde einer bräutlichen Gottesmutter zu übernehmen. Sie gab damals, wie Thomas v. Aq. lehrt, ihre Zustimmung an Stelle der ganzen Menschheit. Maria wirkte also bei der Grundlegung des neuen und ewigen Bundes mit als die menschliche Person, die beim Bunde Gott gegenübersteht. Überdies spielt nach Ansicht des V. in jedem religiösen Akt sich daselbe ab wie bei den Bundesschlüssen auf Sinai und Golgotha. S. 95: „Was die lebendige Sprache der Offenbarung den Gottesbund nennt, nennt die Theologie den religiösen Akt.“ Leider sind hier die großen Unterschiede nicht hervorgehoben. Das Fiat bei der Verkündigung, Höhepunkt des persönlichen Verhältnisses Marias zu Gott, sei zugleich der große religiöse Akt der Menschheit und damit auch Vorbild und Vorwegnahme jedes bräutlichen Verhältnisses zwischen Mensch und Christus. Der V. wendet auf das gesamte Verhältnis von Gott und Mensch das metaphysische Verhältnis von Akt und Potenz an. Dadurch gelingt es ihm in der Tat, manches gut zu beleuchten.

Von dieser Sicht der Grundlagen und des Wesens der Mariengestalt aus war es dem V. leicht, im 3. Teil des Werkes Recht und Sinn katholischer Marienverehrung zu begründen, und, wo es ihm nötig schien, auch zurechtzurücken. Schon der von K. „Einleitung“ genannte 1. Teil hatte auf Hemmungen der Marienverehrung hingewiesen und ihnen einige Antriebskräfte marianischer Frömmigkeit entgegengestellt. So ist, wie K. im Vorwort schreibt, aus all dem kein Erbauungsbuch geworden. „Dennoch ist möglicherweise auch der Frömmigkeit ein Dienst geleistet worden, der größte vielleicht, der hier denkbar ist.“ (S. 9.)

Dem Verfasser ist ein großer Wurf in der Linienführung in etwa gelungen. Als Voraussetzung brachte er dazu in seltener Verbundenheit mit ein gründliches Verständnis des Wesens der Offenbarung als heilsgeschichtlicher Erscheinung, eine weit gespannte und tief eindringende spekulative Kraft, eine starke kritische Ader und eine tiefe Frömmigkeit.

Freilich bedürfen manche Gedanken des Verfassers und zitierte Ausführungen anderer Autoren noch einer lichtvollen und festen Wortabgrenzung, um Mißverständnissen zuvorzukommen, die gewisse mariologische Anschauungen selbst da hervorrufen, wo man nicht zuerst auf die Zugkraft einer Parole, sondern auf die Klarheit der Idee achtet. Auf's Ganze gesehen scheint es, als ob bei K. dem menschlichen Geist des Heilandes, der in freiem Willen unserer Stellvertretung und dem Sühnetod sich unterzog, nicht seine volle Bedeutung zugemessen wäre. Erst recht stehen die Theorien von der Erlösung durch Rekapitulation und durch physisch-mystische Werkzeuglichkeit der menschlichen Natur Christi weit ab von dem Gesamtbild der Erlösung bei K. Bei dem Moment der Bilateralität ist nicht geklärt, ob es über Polarität hinaus etwas besagt. Für eine Neuauflage möge der Verfasser die dargelegten Reserven beachten und außerdem die bessernde Hand da anlegen, wo er spricht von Glaube und Gemeinschaft, Schrift und Tradition, Kirche als Leib Christi, Priestertum im AT, Priesterberuf und Bischof, Laienpriestertum im NT, Maria als Königin der Engel, und wo er Luc 1,55 und Apoc. 13,8 deutet.

Dr. Ignaz Bakes

Josef Neuner und Heinrich Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 2. verbesserte Auflage, hrsg. von Karl Rahner. 465 S. Gregorius-Verlag vorm. Friedrich Pustet, Regensburg 1948. Kart. 10.— Mk.

Auch in dieser Auflage sind die Lehrbestimmungen nicht in der zeitlichen Folge ihres Erlasses, sondern nach einem sachlichen Schema geordnet, in dem die Soteriologie fehlt. Die Übersetzung ist noch verbesserungsbedürftig. Die Erläuterungen sind zu knapp. Die im Vorwort ausgesprochene Befürchtung, daß mancher Student statt des Urtextes nur diese Übersetzung einsieht, ist leider berechtigt. Für Laien wäre weniger mehr gewesen.

Dr. Ignaz Bakes



Konrad Algermissen, Fatima und seine Botschaft an die heutige Menschheit. Verlagsbuchhandlung Joseph Giesel, Celle (früher Hannover) 1947. 40 Seiten.

In einer Zeit, da die notwendigsten Bücher für den Gottesdienst und den Religionsunterricht wegen Papiermangel nicht gedruckt werden können, erscheint das 11.—25. Tausend dieser Schrift. Kaum etwas, das nicht schon allgemein bekannt ist, liest man. Die Sühnepflicht muß von der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit ausgehen, wobei die Sünden gegen Gott als die schlimmsten erscheinen müssen. Dr. Ignaz Badkes

Ludwig Lenhart, Das Problem des Humanismus in der neuzeitlichen kath. Theologie. Florian-Kupferberg-Verlag, Mainz 1947. 52 S.

Die Forschungen anderer verwertend weist L. auf den Humanismus in der thomistischen Theologie und in den Schriften des hl. Franz v. Sales hin und zeigt, wie dieser Humanismus die gegenwärtige Theologie durchzieht.

Dr. Ignaz Badkes

#### LITURGIEWISSENSCHAFT

Schneider, Reinhold, Der Priester im Kirchenjahr der Zeit. Von einem Laien. Caritasverlag Freiburg i. Br. 1946. 147 Seiten, 3,90 Mark.

Unter dem nicht sehr glücklichen Titel hat der bekannte Verf. in loser Folge 24 Essays aneinandergereiht, die einzelne Stationen im kirchlichen Jahreslauf sowohl aus dem Proprium de Tempore wie aus dem Proprium Sanctorum zum Ausgangspunkt nicht etwa liturgischer, sondern überwiegend geschichtstheologischer Reflexionen machen, in deren Mittel- oder Zielpunkt jeweils die Gestalt des Priesters steht. Der priesterliche Leser wird sich vom hohen und milden Ernst dieser neuartigen Sicht seines Amtes und seiner Amtsverantwortung aus dem Schwinkel des Laientheologen gern gefangennehmen lassen, wenn auch die mühelose Glätte des oft fast monoton dahinströmenden Wortes für manchen eher Hemmung als Förderung bedeuten wird.

Dr. B. Fischer

Ist jemand krank. Die Spendung der Krankenkommunion und der Krankenölung. Ein Textbündlein für die Hand der Gläubigen. Zusammenge stellt von Hans Steffens. Verlag Johannes Volk, Aachen 1947. 23 S.

Handreichungen, die dem christlichen Volke liturgisches Geschehen verdeutlichen und verdeutlichen, erfüllen eine wichtige Funktion innerhalb des „Liturgischen Apostolats“, dessen Bedeutung nun die Enzyklika „Mediator Dei“ endgültig herausgestellt hat. Das vorliegende Bündlein über die Spendung der Krankensakramente, mit zwei instruktiven Zeichnungen des Verestichs (8, 12) ausgestattet, wird mit der sympathischen Anspruchslosigkeit, die seinem deutenden und mahnenden Wort eigen ist, seinen Dienst gewiß erfüllen. Trotzdem seien einige kritische Anmerkungen gestattet. Ob die Redeweise von den Sakramenten sich nicht besser und tiefer von der persönlichen Kategorie der gnadenhaften Christusbegegnung inspirieren ließe als von der dinglichen des Gnadenmittels (3)? Ob das Trinken der ablutio durch den Kranken (8) wirklich noch so allgemein vorausgesetzt und verlangt werden kann? Wenn selbst die Formeln der Kranken- und Sterbekommunion lateinisch und deutsch gegeben werden (10f.), warum dann die der Krankenölung nur deutsch? (15)? Ist es sinnvoll, den Kranken zum Mitbeten statt zum Anhören dieser Formel anzuregen, bzw. müßte man die mitgesprochene Formel nicht wenigstens in die Idi-Formel umsetzen? Wäre es nicht gut, beim Päpstlichen Segen die bekanntlich sub poena nullitatis (vgl. F. Beringer, Die Ablässe I<sup>is</sup>, Paderborn 1921, 577) lateinisch zu sprechende entscheidende Formel „Dominus Noster Jesus Christus“ (18) allein zur Hervorhebung ihrer Bedeutung wieder lateinisch und deutsch zu bringen?

Dr. B. Fischer

Steffens, Hans, Meßbuben-Fibel. Für Meßbuben und andere, die es werden wollen. Verlag des Borromäus-Vereins Bonn o. J. (1947), 46 Seiten. Geheftet.

Der Gedanke, der Meßdienerstunde (die der Papst für so wichtig hält, daß er sich in der Enzyklika „Mediator Dei“ eigens mit ihr befaßt) in der Gestalt einer „Meßdiener-Fibel“ für die Hand des Jungen ein Hilfsmittel zu schaffen, das zugleich ein Stück innerer Meßdienererziehung mitü bernimmt, ist sicher glücklich und muß festgehalten werden. Allerdings werden, bis die gültige Form gefunden ist, noch mehr „Anläufe“ nach der Art des vorliegenden notwendig sein. Was St. bietet, kommt in den eigentlichen Dienstanweisungen

nicht von dem für den kindlichen Leser doch recht strapazierenden Typus einer Miniatur-Rubrizistik los, während die belehrenden Partien in einer Weise, die bei aller anerkennenswerten Schlichtheit und Jugendtümlichkeit der Diktion nicht recht zu befriedigen vermag, vom Typus des Jungenbudes geprägt sind; vgl. bes. die Überschriften etwa „Von Mimikry, Fürstenhöfen und Maßdienern“ (3). Statt dessen müßte m. E. mit dem Typus der Fibel ernstgemacht werden: kurze und kurzweilige Lehrstücke, mit den Elementen des Stehens, Gehens und Kniens und ihrer kindertümlichen Sinngabe beginnend, zu den eigentlichen Dienstweisungen aufsteigend, die gleichfalls „häppchenweise“ geboten werden müßten, endend mit der Vertiefung des Gelernten durch eigentliche Lesestücke belehrenden und besonders erzählenden Inhaltes für die Größeren. Unerläßlich schiene mir reiche Weiterbildung besonders des Anweisungsteiles, wie sie für St. wohl aus zeitbedingten Gründen noch nicht durchführbar war.

Dr. B. Fischer

P. Dr. Robert Svoboda O. S. C., Lasset uns beten! Texte und Vorschläge zum Gemeinschaftsgebet in schwerer Zeit. Regensburgsche Verlagsbuchhandlung Münster 1946. 117 S. Die Sammlung enthält neben vielem hochwertigem Gut manches für das Gemeinschaftsgebet kaum Brauchbare; etwa die häufig eingestreuten modernen geistlichen Dichtungen (39, 44 bis 47, 54, 56f, 111f.) kann man sich — abgesehen von einem kirchenliedartigen Hymnus zum Hl. Geist (39) — nur schwer gemeinsam gebetet vorstellen. In den Gebeten ohne Herkunftsangabe ist man zuweilen erstaunt über die Sorglosigkeit der Formulierung, wenn etwa zum eucharistischen Herrn gesagt wird, daß er „im dunklen Schrein des Tabernakels eine ganze Erdenzeit im Schatten zubringe“ (78), ja man steht betroffen vor so ausgesprochenen Entgleisungen, wie sie in dem (bereits vom Ansatz her untragbaren) Gebet „Zu den sieben Schmerzen des hl. Josef“ begegnen, in dem es heißt: „Du mußt viel verzichten in einer Ehe, die einmalig glücklich hätte sein können. Inmitten der herrlichsten Familiengemeinschaft warst Du ein Einsamer. Es blieb Dir nur selbstvergessen zu dienen. Aus dem Schatten her zu lieben . . . So arm warst Du, daß nicht eine einzige Reliquie von Dir blieb.“

Dr. B. Fischer

## GLAUBE UND LEBEN

Schmitt, Stephan, O. S. B., Das Christentum, die wahre Menschheitsreligion, Beuroner Kunstverlag, Beuron-Hohenzollern 1947. 76 Seiten, kart. 1,50 Mk.

Die Schrift erscheint als drittes Bändchen in der von der Erzabtei Beuron herausgegebenen Sammlung: Wort der Wahrheit. Von großer Sachkenntnis getragen bietet sie zunächst einen nützlichen Einblick in die vielschichtigen „Probleme schwerwiegendster Art“ (S. 17), wie sie von der vergleichenden Religionsgeschichte auch heute — niemand täusche sich darüber — an den Christen herangetragen werden. Zu ihrer Lösung weist der Hauptteil grundsätzlich, gültig und zielklar den Weg. Nicht durch den oft allzu bequemen Rückzug auf die Uroffenbarung werden für gewöhnlich die Schwierigkeiten zu meistern sein, sondern durch angestrengte wissenschaftliche Arbeit nach den Leitsätzen, wie sie hier einwandfrei entwickelt und begründet werden. Wo diese Mühe nicht gescheut wird — in diesem fruchtbaren Gedanken sammelt sich die Schlußerkenntnis des Büchleins — führt das Ergebnis weit über die bloße Abwehr hinaus zu einer lichtvolleren Schau der „innern Katholizität“ des Christentums und der Einzigartigkeit seines göttlichen Stifters, der „die Welt durch seine guadenvolle Ankunft heiligen (consecrare) wollte“ (Martyrologium der Weihnacht). Dankbar werden Priester und Theologiestudierende die Hand ergreifen, die ihnen mit dieser Schrift gereicht wird. Das beigegebene Literaturverzeichnis, in dem man den Namen Franz Joseph Dölger sehr vermißt, ermöglicht die notwendige Unterrichtung in Einzelfragen.

Dr. W. Bartß

Kardinal Newman, Gott und die Seele. Übersetzt von Dr. M. Laros. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1946. 5. verb. Auflage. 162 S., 2,80 Mk. In ausgezeichnete Übertragung, die selbst den Tonfall des Originals mit seiner wunderbaren adligen Gelassenheit überraschend glücklich einzufangen verstanden hat, legt Laros hier die unvergänglichen Gebete des großen englischen Kardinals in knapp zehn Jahren zum fünften Male vor. Es wäre müßig, zu ihrem Lob Worte zu verlieren. Nicht umsonst ist die Übersetzung „der geistig lebendigen Jugend dieser Zeit“ gewidmet; man wird in der Tat nicht leicht ein Gebet- und Betrachtungsbuch nen-

nen können, das man mit solcher Zuversicht etwa dem religiös fragenden und suchenden jungen Philologen oder der Medizinstudentin — und nicht nur ihnen — in die Hand geben kann. — Vielleicht wäre in der — übrigens ausgezeichneten — Einleitung ein Hinweis darauf angebracht, wie sehr man die berühmte augustinische Formel des Titels „Deus et anima“ mißverstände, wenn man nur jenen allgemein monotheistischen Sinn aus ihr herausläse, in dem sie etwa auch im Munde eines frommen Juden oder Mohammedaners denkbar ist. „Deus“ ist für Augustinus wie für Newman nach dem Vorgang der Redeweise des NT der Vater unseres Herrn Jesus Christus oder dieser Herr Jesus Christus selbst: in jenem sorglosen Nebeneinander, von dem christliche Frömmigkeit, soweit sie außerhalb des Kernbereiches des liturgischen Priestergebets liegt, von jeher gekennzeichnet ist, man denke nur an unser uraltes Gloria. Gerade bei Newman hat die Formel (im Gegensatz wenigstens zum jungen Augustin der Konfessionen) überraschend stark den Sinn von „Christus et anima“; vgl. u. a. das hier besonders charakteristische Schlußgebet unter XXIII (156–8); „Gott (= Jesus), die einzige Stütze der Ewigkeit.“ Nicht von ungefähr hat der Achtzigjährige seine klassische englische Übersetzung des *Anima Christi* überschrieben: *My Creed*.

Dr. B. Fischer

Joseph Diebolt, *Von der Wahrheit zur Liebe*. Salvator-Verlag Mülhausen (Elsaß) 1947. 110 S.

D. zeigt klar und tief, warm und lebensnah, wie die christlichen Geheimnisse von Gott und seiner Schöpfung, von der Menschwerdung und der Kirche, von der Gnade und Glorie die Liebe Gottes uns nahebringen. Die schlichten Sätze sind ein wertvoller Beitrag zu dem Thema Dogma und Leben. Erfreulich ist, wie die Mystik, besonders die eines Tauler und einer Katharina von Genoa, in dem Büchlein zur Geltung kommt.

Dr. Ignaz Backes

Dominique Lacordaire, *Briefe über das christliche Leben*. Nach der Übersetzung von Franz Xaver Kraus bearbeitet von Klaus Hartmann. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz. 1946. 98 Seiten.

Die Briefe des greisen Lacordaire an seinen Schüler Emmanuel, die einst der jugendliche Trierer Seminarist Franz Xaver Kraus (der eben zur Prüfung

seines Priesterberufes das Trierer Priesterseminar vorübergehend verlassen und eine Hauslehrerstelle in Frankreich angenommen hatte) noch im Jahre ihres Erscheins (1860) übersetzte und im Jahre darauf — allerdings ohne seinen Namen — in Regensburg erscheinen ließ, verdienen es mit ihrer abgeklärten christlichen Lebensweisheit ohne Zweifel, daß man sie der heutigen deutschen Leserschaft wieder zugänglich macht. So wird man die vorliegende Neuausgabe begrüßen, wobei die Freude sich allerdings mit dem Bedauern mischt, daß es dem Bearbeiter leider nicht gelungen ist, die notwendig unvollkommene Übersetzungsarbeit eines Zwanzigjährigen mit ihrer notwendig antiquierten sprachlichen Formgebung im Deutsch von 1861 so neuzugestalten, daß das Ganze wirklich, wie das Vorwort uns hoffen läßt, „als deutsches Buch erscheinen“ würde. Zum Belege seien je zwei Beispiele für stehengebliebene Kraus'sche Übersetzungsfehler, stehengebliebene Kraus'sche Antiquiertheiten und schließlich für stehengebliebene und hinzugekommene Druckfehler angeführt, wobei der französische Urtext nach der Ausgabe Paris 1860, die Kraus'sche Übersetzung (= K) nach der Regensburg 1861 zitiert wird. Stehengebliebene Übersetzungsfehler: 1. „Gott atmet durch den Christen“ (25; K 56) für „Dieu transpire à travers le Christ“ (Christus!) (37). 2. „Ein beschriebenes Blatt hat seit zwei Jahrtausenden diese zweitausend Jahre überwunden“ (30; K 69) für „Une page écrite il y a deux mille ans (ein vor zwei Jahrtausenden beschriebenes Blatt!) a vaincu ces deux mille ans“ (47). Stehengebliebene Antiquiertheiten: 1. „Jesus Christus . . . das Mittel und das Zement“ (des christlichen Lebens) (26; K 57) für „il en est le moyen et le ciment“ (sic!) (der Zusammenhalt) (38). 2. „... ein Idiotismus, den das Altertum gar nicht kannte“ (59; K 105) für „un idiotisme (Stumpfsinn), que l'antiquité n'avait pas connu“ (77). Stehengebliebene Druckfehler: 1. „das einzige Band“ (89; K 147) für „le seul lieu“ (110) = das einzige Land. 2. „uns dazu dienen kann“ (88; K 146) für „ne servir qu'à“ = nur dazu dienen kann. Hinzugekommene Druckfehler: 1. „Eine Sünderin salbt sein (Christi) Haupt und küßt die Weisheit der Schriftgelehrten zu Schanden“ (35); der seltsame Text klärt sich bei einem Vergleich mit K 76 in unerwarteter Weise

auf; aus dem Kraus'schen Text, der dem französischen Urtext (52f.) entspricht, sind anderthalb Zeilen ausgefallen; es muß heißen: „Eine Sünderin salbt sein Haupt und küßt seine Füße, eine Ehebrecherin findet Gnade vor ihm. Er macht die eitle Weisheit der Schriftgelehrten zu Schanden.“ 2. „Er liebt Johannes, den Jüngling und Lazarus, den greisen Mann“ (35) für „Lazarus, den gereiften Mann“ (K 76): „l'homme mur“ (52).

Dr. Balthasar Fischer

M. M. Philipson, O. P., Sainte Thérèse de Lisieux, Verlag Desclée, de Brouwer et Cie. 331 S.

P. erzählt kurz den äußeren und inneren Lebensgang und stellt dann die Tugenden der Heiligen von Lisieux dar gemäß deren Eigenart: Klarheit, Vorrang der Liebe, Vertrauen und Hingabe, Treue im Kleinen, Marienverehrung, für die Priester, die Gaben des Hl. Geistes. Das letzte Kapitel zeigt, inwiefern die Frömmigkeit Theresiens neu war und allen zugänglich ist. Der Vorzug des Buches liegt darin, daß es sichtlich bestrebt ist, jegliche Verniedlichung zu bekämpfen, indem es den fließenden Strom des Lebens eindämmt in die Bahn thomistischer mystischer Theologie und ihn sich kristallisieren läßt um den festen Kern der gelebten Gotteskindschaft, die in der Nachfolge Christi und seiner Mutter besteht. Mehrere Male wiederholt der V. das Wort der Heiligen: „A toutes les extases je préfère la monotonie du sacrifice obscure.“ Der V. hat leider nicht gezeigt, wie sehr auf Theresia die deutsche Mystik des Thomas v. Kempen eingewirkt hat, wo Theresia doch schon als Kind die Nachfolge Christi auswendig hersagen konnte. Die aufdringliche Reklame des Untertitels „Une vole toute nouvelle“ wird im Buche berichtigt, indem der Verfasser hinweist auf die strenge Enge der Frömmigkeit vor 50 Jahren, die in Frankreich noch unter den Nachwehen des Jansenismus litt. Uns kommt heute dieser Weg wie eine Selbstverständlichkeit vor. Auch die als Eigenart hervorgehobene „absence des charismes“ wird herabgemindert auf Seltenheit und Ausnahmen; dabei sind leider die Charismen als „les grâces mystiques“ bezeichnet worden. Auch hat der V. es versäumt, seinen richtigen Grundsatz, daß eine Kanonisation keineswegs alle Ideen der heilig gesprochenen Person billigt, auf Theresia selbst anzuwenden, die in ihrer Weiheformel

zunächst die heiligste Dreieinigkeit anredet und dann von der Menschwerdung „Deines Sohnes“ spricht. Dr. J. Badkes Sankt Hildegards Leben. Dem Volke erzählt. Herausgegeben von der Abtei Sankt Hildegard, Eibingen. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz 1946. 66 Seiten.

Schildt und anschaulich und doch geschichtlich-prüfend wird das reiche Leben der großen deutschen Seherin erzählt: wie die Gottesliebe in Hildegards Seele aufblühte und andere in ihren Bann zog, wie Hildegard, in Schwachheit stark, als Bußpredigerin und Kündlerin der Wahrheit in Franken, im Moselgebiet und in Schwaben die Herzen ihrer Zuhörer erschnitt wie selten eine Frau auf deutschem Boden. Dr. J. Höffner

Molenaar MSC., Die Frau vom andern Ufer. Aus dem Holländischen übertragen und eingeleitet von Gabriele Dolezich. 174 S. Kerle Verlag Heidelberg 1946.

Vom Leben der seligen Mechthild von Magdeburg sind nur wenige feste Tatsachen überliefert. Aus ihnen und aus Andeutungen in ihren Schriften hat M. ein Lebensbild zusammengestellt, das den allgemeinen geschichtlichen Verhältnissen und den Lehren der mystischen Theologie, wie sie in den Schriften Mechthilds uns entgegentritt, gut entspricht. Die Oberschlesierin D. hat es in ein gefälliges Deutsch übertragen.

Dr. Ignaz Badkes Brendgen, Margarete, Frau und Beruf. Beitrag zur Ethik der Frauenberufe unserer Tage (Bausteine der Gegenwart, Heft 8). Verlag J. P. Bachem, Köln 1947. 68 S., kart. 1,40. Schon der große Frauenüberschuß unserer Tage zwingt im Interesse der fraulichen Selbsterhaltung zum Frauenberuf. Die wesentlichen Gründe liegen jedoch tiefer: Soll unser „vermännlichtes Zeitalter“ zu echter Kultur zurückfinden, so muß die Frau neben ihrem Hauptberuf als Gattin und Mutter auch im Volks-, Kultur- und Wirtschaftsleben den ihr zukommenden Einfluß ausüben können. Das wird der Frau freilich nur gelingen, wenn sie nicht zum „virilen Frauentyp“ entartet, sondern in allen Berufen das Andersartige ihres Wesens, also ihre Eigenart und Würde zu wahren weiß. In gründlichen Überlegungen geht Margarete Brendgen diesen Gedanken nach: Sie legt die naturrechtliche Grundlage der Frauenberufe dar und zeigt, daß „die Mutterschaft



allein nicht als absolutes Entwicklungsprinzip und Ziel für die Frau“ aufgestellt werden kann. Höher als das Geschlechtswesen steht die „geistige Persönlichkeit“. Aufgabe der Frau ist es, „das spezifisch Weibliche in der menschlichen Gesellschaft darzustellen und in sie hineinzuleben“. Selbst wenn die Frau dasselbe tut wie der Mann, muß sie es als „Ergänzung des Mannes“ anders tun; man spricht deshalb mit Recht vom „Werkschaffen“ des Mannes, aber vom „Wirken“ der Frau. Es ist freilich durchaus naturgemäß, daß sich die Frau am stärksten zu jenen Berufen hingezogen fühlt, „die Dienst am Menschen oder Arbeit am Lebendigen bedeuten . . .“, die nicht nur mit dem Verstand ausgeübt werden, sondern mit der Seele, dem Herzen, dem Gemüt“.

Dr. J. Höffner

### GESELLSCHAFTSLEHRE

Oswald von Nell-Breuning, Gesellschafts-Ordnung, Wesensbild u. Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft (Nürnberg-Bamberg-Passau, Glock und Lotz Verlag, 1947, 48 S.)

Wir kennen keine Kleinschrift, die in so wohlthuender Klarheit, Genauigkeit und Tiefe über die Gesellschaftsordnung handelt und die Grundzüge des richtigen Gesellschaftsbildes auseinanderfaltet. In der Schrift wird von der Sozialnatur des Menschen und vom eigenständigen Wert der menschlichen Sozialanlage gesprochen; es wird gezeigt, wie sich die Sozialanlage in Gemeinschaften und Gesellschaften verwirklicht; es ist vom Wesen der Gesellschaft, vom Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip und von der Autorität als der Folge der gesellschaftlichen Einheit bzw. als ihrem Vollzugsprinzip die Rede. In besonderer Weise ist in einem zweiten Teile das Wesen der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung behandelt. Wichtige Anmerkungen und Hinweise runden das Ganze ab.

Auf einzelne Punkte, die weniger gefallen bzw. überzeugt haben oder besonders hervorgehoben zu werden verdienen, sei im folgenden hingewiesen. Die Verwendung der Begriffe „Wesenswille“ und „Kürwille“ (S. 12 ff.) scheint uns letztlich nicht glücklich zu sein. Verlangt nicht der Begriff der „*unio moralis*“, auch in der abstrakten Betrachtung der Dinge, immer den „Umweg über Erwägungen des Verstandes“ zur Konstituierung einer Gesellschaft? Kann

man den „Kürwille“, wenn man diesen Ausdruck schon braucht, als bloße Steuerung (S. 16) deuten?

Eine ausführlichere Kritik an der auch vom Verf. abgelehnten übertriebenen Auseinanderreißung der Gesellschaftsgebilde in Gemeinschaften und Gesellschaften wäre erwünscht gewesen.

Auf S. 23 wird die Kirche mit Recht eine wahre Seinseinheit, keine bloße Ordnungseinheit genannt. Wenn schon auf das seinshafte Band dieser Einheit, auf die Gnade der Gotteskindschaft als Teilhabe am göttlichen Leben und auf den Tauf-, Firm- und Weihedarakter hingewiesen wird, so müßten diese Aussagen unbedingt durch den Hinweis auf den Hl. Geist als das personale Band der Seinseinheit vervollständigt werden. Mehr als die analoge Teilnahme am göttlichen Leben durch das *ens creatum* der *gratia sanctificans* ist der Mitbesitz des einen Hl. Geistes realer Grund der Seinseinheit. Auf die besondere Bedeutung der *fides* im Falle des gläubigen Sünders hätte aufmerksam gemacht werden können.

Zu begrüßen ist die nüchterne Auffassung von der Kirche „als dem Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“ (S. 30). Die Kirche verankert die *iustitia socialis* in den Gewissen und gibt den Menschen die stärksten Antriebe zur *caritas socialis*, die übernatürliche Tugend wird. „Damit erweist und bewährt die Kirche sich als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft.“ Schwärmerischen Phantastereien und falschen Anwendungen des Papstwortes ist damit jede Grundlage entzogen.

Dr. H. Schaaf, Aachen.

Kipp, Heinrich, Mensch, Recht und Staat. Staatslehre. Köln 1947. Kölner Universitätsverlag Balduin Pöck, 335 Seiten.

Ein erster Teil „Wesen und Ursprung des Staates“ handelt vom Menschen als Person und Gemeinschaftswesen, von den Baugesetzen der Gemeinschaft, von der Bedeutung der vollkommenen Gemeinschaft (*societas perfecta*) und dem Ursprung des Staates, d. h. nicht von der historischen Entstehungsweise, sondern von der metaphysischen Grundlage, dem Urgrund, aus dem der Staat seine Existenz und Berechtigung zum Dasein herleitet. Ferner ist hier von den natürlichen Voraussetzungen des Staates, also vom Staatsvolk, Staatsgebiet und der Staatsgewalt die Rede, um dann in einem besonderen

Abschnitt den spezielleren Fragen bezüglich der Staatsgewalt, als da sind Wesen, Ursprung, Träger, Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt nachzugehen. Mit einem weiteren Abschnitt, der sich mit dem Verhältnis Kirche und Staat sowie Staat und Staat befaßt, schließt der erste Teil ab.

Der zweite Teil untersucht zunächst die Quellen des staatlichen Rechtes: Naturrecht, Völkerrecht und Staatsvertrag, erläutert sodann den Begriff des Gesetzes in engerem und weiterem, objektivem und subjektivem, materiellem und formellem Sinn, weist auf die Arten des Gesetzes hin und handelt schließlich vom Verfassungsrecht. Ein zweiter Abschnitt untersucht die Elemente des Staates: Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt in staatsrechtlicher Hinsicht. Hier ist auch von den Rechten und Pflichten zwischen Staatsvolk und Staat, von den Grund- und Freiheitsrechten des Menschen (status negativus), von der Legitimität der Staatsgewalt und dem Problem der Gewaltenteilung die Rede. Weitere aufschlußreiche Kapitel beschäftigen sich mit den verschiedenen Staatsformen, mit der Demokratie, Aristokratie, Monarchie und Diktatur. Beachtenswert ist hier, daß mit Recht das englische System der demokratischen bzw. parlamentarischen Monarchie im Gegensatz zur konstitutionellen Monarchie, die wahre Monarchie ist und bleibt, der Demokratie zugezählt wird. Der vorgeschlagenen Begriffseinteilung — 1. Präsidialdemokratie, 2. monarchische Demokratie (etwa England) (259) — wird man gerne beipflichten. Der vierte Abschnitt handelt von der Volksvertretung, vom Wahlrecht und den Rechten und Pflichten der Volksvertretung. Der fünfte Abschnitt befaßt sich mit den Staatenverbindungen (Bundesstaat, Realunion, Staatenstaat, Staatenbund, Personalunion). Mit einem Exkurs über Unitarismus und Föderalismus schließt das Gesamtwerk ab.

Auf einige wenige Stellen des Werkes, denen man nicht ohne tiefere Diskussion wird beipflichten können, sei hingewiesen. Der Verfasser ist zwar mit Recht der Ansicht, daß die Staatsgewalt an sich beim Staatsganzen liegt und deshalb das zum Staat geeinte Volk als Ganzes der naturrechtliche Inhaber der Staatsgewalt ist, er weist auch darauf hin, daß die Staatsgewalt habituell stets beim Staatsganzen verbleibt, ist aber dann doch als strenger Vertreter

der Übertragungstheorie der Meinung, daß die einmal an einen bestimmten Träger, etwa den Monarchen, übertragene Staatsgewalt ohne die wichtigsten Gründe des Gemeinwohles oder durch Verzicht des aktuellen Inhabers der Staatsgewalt dem Staatsvolk nicht wieder aktuell zuteil werden könne (89 ff.). Die Anwendung des Axioms „pacta sunt servanda“ scheint uns hier nicht ganz angebracht. Es geht um mehr als einen einfachen Vertrag. Es muß die Frage gestellt werden, ob das Staatsvolk überhaupt so weitgehend auf sein ursprüngliches Recht verzichten kann. Wie läßt sich ferner mit dieser Darstellung die Auffassung des Verfassers vom Gewohnheitsrecht als originärem Recht (162 ff.) vereinigen? Ob allerdings die Begründung des Gewohnheitsrechtes im Willen der Gemeinschaft vom Standpunkt des Verfassers und überhaupt tragbar ist, läßt sich bezweifeln.

Wir sind ferner der Ansicht, daß dem so wichtigen Begriffe des *bonum commune*, dem finis des Staates, ein eigener Abschnitt hätte gewidmet werden sollen. So finden sich die diesbezüglichen Gedanken bei der Behandlung der Aufgaben des Staatsvolkes, bei der Untersuchung über den Ursprung des Staates usw. verstreut.

Wenn auf S. 184 in Übereinstimmung mit fast der gesamten Rechtslehre der aktuelle Besitz eines Staatsgebietes als wesentlicher und notwendiger Bestandteil des Staates dargestellt wird, so darf dem die Frage gegenübergestellt werden, ob die aus festen Wohnsitzen mit dem Willen zu neuen Wohnsitzen aufbrechenden, unter straffer Führung und einer gewissen Verfassung stehenden Völker der Völkerwanderungszeit durch ihren Aufbruch aus der Heimat aufhörten, „Staat“ zu sein. Auch wird man Völkern in weiten, fast menschenleeren Räumen mit einer Wirtschaftsordnung, der Landbesitz nichts bedeutet, man denke etwa an die Nomadenvölker Asiens früherer Zeiten, nicht ohne weiteres Staatlichkeit absprechen dürfen.

Auf S. 188 heißt es: „Wird das ganze Staatsgebiet besetzt, so kommt es darauf an, ob im besetzten Staat überhaupt noch eine Staatsgewalt besteht. Ist sie nicht mehr vorhanden, so ist der Staat nicht mehr da, weil die Staatsgewalt wesensnotwendige Voraussetzung (besser hieße es: Folge!) des Staates ist.“ Folgerichtig ist der Verfasser der Ansicht, daß der deutsche Staat aufgehört habe zu bestehen, weil keine Staats-

gewalt mehr vorhanden sei. Hier müssen Zweifel naturrechtlicher Art angemeldet werden. Ob man nicht zwischen der Staatsgewalt als Postulat und der Betätigung der Gewalt unterscheiden muß? Es besteht kein Zweifel darüber, daß der Wille einer großen Menschenmenge in Deutschland sich im Willen zum eigenen Staat einig ist. Könnte man nicht sagen, dieses „Staatsganze“ sei Träger der Staatsgewalt, obwohl äußerer Hemmnisse wegen diese Gewalt nicht ausgeübt und in eine bestimmtere Form gegossen werden kann? Da ferner, wie wir oben schon kritisch bemerkten, die Staatsautorität nicht Voraussetzung, sondern Folge des Staates ist, dürfte eine solche Auffassung nicht ohne weiteres unmöglich sein. Hier sei auf E. v. Tu-rogg, Deutschland und das Völkerrecht (Köln 1948), verwiesen.

Auf S. 213 und an andern Stellen wäre eine tiefere Begründung des Subsidiaritätsprinzips erwünscht gewesen.

Dr. H. Schauf

Jenks, Edward, Das Staatsschiff, Grundgedanken zur Staatswissenschaft. Kempen 1947, Thomas-Verlag, 216 S., geb. 9 Mk.

Dem deutschen Leser dieser Schrift des englischen Juristen und ehemaligen Professors für englisches Recht an der Universität London öffnet sich in den Gedankengängen des Verfassers eine neue und andere Welt. Jenseits von Philosophie und Metaphysik oder dem Versuch dazu werden die Dinge rein im Raume der Empirie und auf positive Art behandelt und gewertet. Erstaunlich ist dabei die Feststellung, daß auch mit dieser Betrachtungsweise wertvolle Ergebnisse und Schlußfolgerungen gewonnen werden.

Der Staat (state) ist jene Institution oder Gruppe von Institutionen, die mit der Regierung einer unter dem Begriff „Nation“ (nation) verstandenen Gemeinschaft betret ist. Mithin deckt sich mit unserm Begriff „Staat“ weder das, was der Verfasser „nation“, noch jenes, was er „state“ nennt. Leider wird durch die Übersetzung der genannten Worte mit „Staat“ und „Nation“ das Verständnis des Werkes dem Durchschnittsleser unnötig erschwert. Zu den Merkmalen, Begriff wäre schon zu viel gesagt, der „nation“ gehört eine gewisse Menge

von Menschen, ein feststehendes räumliches Gebiet und das Anerkennen einer gemeinsamen Regierung durch eben diese „nationale“ Gemeinschaft. Der „state“ ist also „eine mit der Regierung einer bestimmten Art von Gemeinschaft, genannt Nation, betraute Einrichtung bzw. Gruppe von Einrichtungen“. Erst allmählich ist „state“ geworden. Die Könige und Landesherren waren Persönlichkeiten, nicht dauernde (status!) Institutionen. „Alles in allem kann angenommen werden, daß in England der Staat (nicht das Wort, sondern was man darunter versteht) gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts feststand, und zwar als eine endgültige Zusammenfassung gut arbeitender Einrichtungen, welche für sich in Anspruch nahmen, in mehr oder weniger großem Ausmaß die Herrschaft über sämtliche Landeseinwohner auszuüben“ (33). Das Kapitel „Die Verschmelzung von Staat und Nation“ (38 ff.) bietet eine Fülle interessanter Hinweise und Bemerkungen, aber dem Leser wird, wenn er auf S. 54 angelangt ist, schwerlich klar geworden sein, warum das Kapitel — wir setzen voraus, daß die Übersetzung gut ist — „Verschmelzung von Staat und Nation“ betitelt ist. Auf S. 63 wird die Frage aufgeworfen, ob „state“ oder „nation“ die Politik bestimmt. Es wird rein positiv aufgezeigt, wie die Führung der Politik immer mehr von „state“ auf „nation“ übergegangen ist. Was „starre und parlamentarische Exekutive“ bedeutet, wird dem Leser trotz des unter dieser Überschrift gehenden Abschnittes auf S. 86 ff. und den dort mitgeteilten aufschlußreichen Bemerkungen nicht klar. Erst auf S. 89 ff. unter den Überschriften „Teilung der Gewalten“, „Das Kabinettsystem“, „Das Parteisystem“ gewinnt der Begriff Deutlichkeit, und es wird ersichtlich, was parlamentarische Exekutive ist. Kurzum, das Werk ist eine Fundgrube bedeutsamer und bemerkenswerter Einzelheiten und bietet eine Fülle kluger Hinweise und Beobachtungen, aber eine philosophische Begründung und eine Auseinandersetzung spekulativer Art mit andern Systemen und Ansichten wird man vergebens suchen. Aber es bleibt dabei: Das Werk ist für uns Deutsche eine aufreizende, wenn auch manchmal ärgerniserregende Anregung. Dr. H. Schauf

**Neuerscheinungen unseres  
Verlages, die demnächst  
ausgeliefert werden:**

*Josef Lortz*

**Die Reformation als  
religiöses Anliegen heute**

Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta

Aus dem Inhalt:

I. Wie es zur Spaltung kam. Von den Ursachen der Reformation. — II. Vom Mönch zum Reformator, Martin Luther. — III. Die innerkirchliche Reform des 16. Jahrhunderts. — IV. Die Grundanliegen der Reformation und der Katholizismus heute. — ca. 260 Seiten.

*Josef Höffner — Wilhelm Heinen*

**Menschenkunde im Dienste  
der Seelsorge u. Erziehung**

Mit Beiträgen von Tillmann, Steinbüchel, Höffner, Seelhammer, Schöllgen u. a.  
ca. 280 Seiten

*Josef Joos*

**Leben auf Widerruf**

ca. 280 Seiten

*Maximilian Loosen*

**Geistiges Frankreich**

Rufer und Kräfte christlicher Erneuerung  
Band 3 der Reihe „Wissen — Gewissen —  
Leben“ — 56 Seiten

*Maximilian Loosen*

**Pilgerfahrt in England**

Eindrücke und Gedanken zu englischer  
Geschichte, Kirche, Kultur  
Band 5 der Reihe „Wissen — Gewissen —  
Leben“ — 90 Seiten

*Josef Feiten*

**Der Mensch — das Maß**

Ein Roman — ca. 160 Seiten

Bestellungen über den Buchhandel

**Paulinus-Verlag, Trier**

**Bedeutsame  
Neuerscheinungen:**

*Dr. L. Hunkeler, Abt*

**Vom Mönchtum  
des heiligen Benedikt**

Gedanken über benediktinische Wesens-  
art, Geschichte und Kultur

Mit 40 Textillustr. und 16 Kunstdruck-  
tafeln, Pappbd. Fr. 9.—, Lein. Fr. 10.50

**Neue kirchliche Architektur**

ARS SACRA Jahrbuch 1944/46

Reich illustriert. Kt. Fr. 6.50

**Alexandre Cingria**

*von Robert Hess*

Mit vielen, teils vierfarb. Abbildungen  
Kt. Fr. 8.50

Eine umfassende Monographie des  
Wegbereiters der christlichen Kunst  
in der Schweiz

Früher erschienen:

Sammlung: Anker-Bücherei:

Bd. 1

*Donoso Cortés*

**Kulturpolitik**

Leinen Fr. 4.20, Kt. Fr. 3.—

Bd. 2

*G. K. Chesterton*

**Was Unrecht ist an der Welt**

Leinen Fr. 6.50

Bd. 3

*Sören Kierkegaard*

**Kritik der Gegenwart**

Übers. u. Nachwort v. Theodor Haecker

Leinen Fr. 4.60, Kt. Fr. 3.30

**Verlag Hess, Basel/Schweiz**



## Eingesandte Schriften

(Besprechung vorbehalten)

- Algermissen, Konrad, Kirche und Gegenwart. Besinnliches zur heutigen religiös-kulturellen Lage. 3. Auflage. Verlag Joseph Giesel, Celle; 1947. 328 S., gebunden.
- Algermissen, Konrad, Fatima und seine Botschaft an die heutige Menschheit. Verlag Joseph Giesel, Celle 1947. 40 S., brosch.
- Algermissen, Konrad, Das werdende Menschenleben im Schutze der christlichen Ethik. Zur Auseinandersetzung um den § 218 STGB. 2. Auflage. Verlag Joseph Giesel, Celle 1947. 48 S., brosch.
- Algermissen, Konrad, Nietzsche und das Dritte Reich. 46. bis 50. Tausend. Verlag Joseph Giesel, Celle 1947. 32 S., brosch.
- Bernhard, Abt von Neresheim, O. S. B., Dreifaches Priestertum. Benediktinerabtei Neresheim/Württemb. 1947. 2. Aufl. 95 S., brosch. 2,50 Mk.
- Baudin, Louis, Die Inka von Peru. Aus dem Französischen übersetzt von Joseph Niederrehe. Dr. H. v. Chamier-Vlg. Essen 1947. 141 S., kart. 5,80 Mk.
- Bea, Agostino, S. J., Il nuovo Salterio latino. Chiarimenti sull'origine e lo spirito della traduzione. 2. Aufl. Bibel-Institut, Rom 1946. 180 S., kart.
- Böger, Eduard, Adalbert Stifter und unsere Zeit. (Bausteine der Gegenwart: Heft 7.) Badem-Verlag Köln 1947. 111 Seiten, kart. 2,40 Mk.
- Die frohe Botschaft vom göttlichen Kind. Nach Lukas. Verlag Kemper, Heidelberg/Waibstadt 1947. 16 S., kart.
- Bröndgen, Margarete, Frau und Beruf. Beitrag zur Ethik der Frauenberufe unserer Tage. (Bausteine der Gegenwart, Heft 8.) Badem-Verlag Köln 1947. 68 Seiten, kart. 1,40 Mk.
- Breitenstein, D., OFM, Der Mensch in der sozialpolitischen Wende von heute. Verlag Parzeller & Co., vorm. Fuldaer Aktiendruckerei, Fulda 1947. 43 S., brosch. 1,— Mk.
- Broutin, Paul, S. J., Mysterium Ecclesiae. Paris, A L'Orante, 1947. 385 S., kart.
- Lang, Hugo, Der Historiker als Prophet. Leben und Schriften des Abtes Rupert Kornmann (1757—1817). Sebaldus-Verlag, Nürnberg 1947. 215 S., kart. 9 Mk.
- Lenhart, Ludwig, Das Problem des Humanismus in der neuzeitlichen kath. Theologie (Mainzer Univ.-Reden, Heft 8/9). Florian-Kupferberg-Verlag, Mainz 1947. 52 S., brosch.
- Lotz, Johannes SJ, Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit. Drei Vorträge. F.-H.-Kerle-Verlag Heidelberg 1947. 128 S., geb.
- Massabki, Charles, O. S. B., Le Sacrement de L'Amour. Editions de l'Oranie, Paris 1947. 228 S., kart.
- Mecklenbeck, Albert, Die Stunde der Kirche. Gedanken über christliche Verkündigung. Paulinus-Verlag Trier 1947. (Bd. I der Sammlung: „Wissen — Gewissen — Leben.“) 61 S., kart. 2,20 Mk.
- Meyerhoff, Walter, Das Weltkind und der Diener der Ewigen Weisheit. Mystische Sonette. Verlag Joseph Giesel, Celle 1947. geb.
- Mulert, Hermann, Gott im Schicksal? Erasmus-Verlag, München 1947. 68 S., brosch.
- Petersen, Hildegard, Christliche Ordnung in Staat und Gesellschaft. Nach den Enzykliken Leos XIII. und Pius XI. Verlag J. Schnell'sche Buchhandlung, Warendorf/Westf. 1947. 140 S., kart.
- Philipson, M. M., Sainte Thérèse de Lisieux. Une voie toute nouvelle. 2. Aufl. Desclée 1946. 338 S., kart.
- Pius XII., Benedikt-Enzyklika „Fulgens radiatur“ (Päpstl. Dokumente, Bd. 3). Sebaldus-Verlag, Nürnberg 1947. 31 S., brosch. 1,60 Mk.
- Pius XII., Krieg und Frieden. Friedensarbeit Eugenio Pacellis als Nuntius und Papst von 1917 bis 1947 (Päpstl. Dokumente, Bd. 1). Sebaldus-Verlag, Nürnberg 1947. 290 Seiten, kart. 9,— Mk.
- Thomas, Johannes, Paul Claudel, der Mensch und Dichter. Paulinus-Verlag Trier 1947. (Bd. II der Sammlung: „Wissen — Gewissen — Leben.“) 49 S., kart.
- Tritz, Peter, SJ., Die gemeinsame Geisteserneuerung der Priester. Regensburg, Münster 1947. 83 S., kart.
- Wunder der Weihnacht. Ein nie verlorenes Paradies in Gedicht, Lied und Erzählung. Herausgegeben von Theo Kemper. Verlag Kemper, Heidelberg-Waibstadt 1947. 127 S., geb.

V 106 52 33  
Bibliotheca Seminarii Clericallis  
1. AUG. 48  
Trierensis

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

57. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

Die Stunde der Weltmission / P. Dr. A. Tellkamp SVD. . . . .	193
Um unsere Landjugend / Ottilie Moßhamer . . . . .	201
Städtische Pfarrseelsorge im deutschen Spätmittelalter / D. Dr. Eduard Hegel . . . . .	207
Die behördliche Preisfestsetzung im Urteil der Scholastik / Professor Dr. Joseph Höffner . . . . .	220
Die Lage des westdeutschen Katholizismus vor 1848 / Rektor Johannes Schuth . . . . .	229

### ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Thomas von Aquin und die Aufgabe der Theologie . . . . .	234
Nochmals das Pfarrprinzip . . . . .	236
Außerordentliche Seelsorge / Missionskonferenz zu Werl i.W. . . . .	240
Trierischer Seelsorgsklerus zu Ende des 17. Jahrhunderts . . . . .	240
Zur seelsorglichen Lage in Österreich . . . . .	244
Ehescheidungen einst und jetzt . . . . .	246

RÖMISCHE ERLASSE UND ENTSCHEIDUNGEN: . . . . .	248
BESPRECHUNGEN . . . . .	252

---

7./8. Heft

Juli/August 1948

---

PAULINUS-VERLAG - TRIER

## **Marmor**

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

**MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 2115**

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier

Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 1,50 DM, Doppelheft: 3 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kußbachstraße 15

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

# Die Stunde der Weltmission

Von P. Dr. A. Teilkamp SVD., St. Augustin bei Siegburg

Wer die Verhältnisse und Stimmungen im deutschen Volke kennt, wird nicht leugnen wollen, daß die Gefahr besteht, einer geistigen Enge zu verfallen, nur noch die Nöte und Bedürfnisse des eigenen Volkes zu beachten und darüber die weltweiten Aufgaben der Catholica zu übersehen. Und doch wäre das nicht recht, nicht recht gegenüber den Interessen des Gottesreiches auf Erden, nicht recht gegenüber uns selber; denn wer sich so einengt, wird auf die Dauer selber den Schaden davon haben. Katholisch sein, heißt weltweit denken, weit, wie das Denken und Wollen und Wirken des Erlösers selbst. Am 24. November 1946 erließ der Hl. Vater eine Missionsbotschaft an die Katholiken des Erdkreises, in der es unter anderem heißt: „Der Missionsbefehl Christi ist nicht ein Sonderauftrag, der sich an eine besondere Auswahl oder Gruppe von Menschen richtete . . . Nein, christliche Gesinnung und missionarische Gesinnung sind eins! Die Katholizität ist ein Wesensmerkmal der Kirche. Daher hat niemand wahre Liebe zur Kirche, der nicht auch das Bestreben hat, an ihrer Ausbreitung mitzuhelfen, sie auf dem ganzen Erdkreis einzupflanzen und zur Entfaltung zu bringen“. Mission ist so notwendig, wie die Kirche selbst! Darum ist auch der Missionswille der Kirche ungebrochen. Auch des deutschen Katholizismus harren auf dem Missionsgebiet Aufgaben, die er erfüllen muß, will er sich nicht selber aufgeben. Wie steht es um die Weltmission heute?

## *1. Die Lage des heimatlichen Missionswesens*

Das blühende deutsche Missionswesen der Vorkriegszeit ist durch Krieg und Hitlerismus aufs schwerste betroffen worden. Die Verluste, die es erlitten, sind auf lange Zeit hinaus unersetzbar. Wenn von den deutschen Ordenshäusern 83 enteignet wurden, — diese verloren zugleich die ganze Inneneinrichtung — so war das nicht einmal das schlimmste, denn im allgemeinen sind die Orden und Kongregationen wieder in den Besitz dieser Häuser gelangt. Aber es wurden 102 Häuser total zerstört, 66 den deutschen Provinzen im Osten entrissen, viele schwer beschädigt, alles Verluste, die vielfach vorerst unersetzbar sind. Das Schlimmste aber war, daß die Nazi-Regierung alle Ordensschulen und Internate schloß, — es waren ihrer 161 —; denn die Wirkung dieser Maßregel wird sich für den Ordensnachwuchs auf mehr als ein Jahrzehnt hinaus unheilvoll auswirken. Besonders schmerzlich aber sind die großen Personalverluste, die auf den Schlachtfeldern des Krieges entstanden sind. Nach dem Stand von 1947 waren 389 Ordenspriester, 657 Scholastiker und 831 Brüder gefallen, 175 Priester, 275 Scholastiker und 521 Brüder vermißt. Und



zu diesen Verlusten kommen noch viele Hunderte von Ordensschülern hinzu. Die Verluste der Orden aber sind im weiten Umfange auch als Verluste der Mission zu betrachten.

Nun aber hat sich überall neues Leben geregt. Die Schulen sind meist wieder eröffnet, und langsam füllen sich die Räume wieder mit einer idealgesinnten, missionsbegeisterten Jugend. Freilich dürfen wir noch nicht den Vorkriegsmaßstab anlegen. Aber es ist doch eine unverkennbare Aufwärtsentwicklung wahrzunehmen, die zu erfreulichen Hoffnungen berechtigt. Der deutsche Missionar wird auch in Zukunft in den Reihen der katholischen Missionsarmee nicht fehlen.

In manchen andern Ländern aber hat der Krieg den Missionswillen eher gefördert als geschwächt. Es scheint, daß geradezu neue Kräfte entfesselt wurden, so wenn es heißt, daß mehr als 200 amerikanische Soldaten sich nach dem Krieg für das Seminar von Mary Knoll gemeldet haben. Es ist nicht möglich, hier alle Einzelheiten anzuführen, wer aber in den letzten zwei bis drei Jahren die Nachrichten von den Missionssendungen und den Missionsseminarien anderer Länder auf sich wirken ließ, gewann den starken Eindruck, daß ein neues Missionsheer im Anmarsch ist, das nicht nur imstande ist, die durch den Krieg gerissenen Lücken auszufüllen, sondern auch die Reihen der Missionäre kräftig zu verstärken. Ein neuer Aufschwung des Weltapostolats scheint bevorzustehen. Die Seminarien sind überfüllt; sogar Lateinamerika hat angefangen, Missionare auszusenden. Nirgends ist Resignation oder Müdigkeit zu spüren. Und die römische Führung ist entschlossener und optimistischer denn je.

## *II. An der Missionsfront*

Es ist nachgerade nicht mehr nötig, zu berichten, daß Krieg und Nachkriegszeit auch der Mission draußen die schwersten Verluste zugefügt haben. Aber eine kurze Zusammenfassung wird erwünscht sein. Die Missionsarbeit erlitt manigfachen Schaden schon durch die Internierungen der Missionare, die in Afrika, in Indien, zumal aber im Fernen Osten erfolgten. Obwohl Großbritannien und China im ganzen schonend vorgingen, war die Zahl der Internierten doch groß. Allein etwa 750 deutsche Missionare wurden davon erfaßt. Alle diese Internierten wurden durch Jahre hindurch der missionarischen Arbeit entzogen. Zahlreiche Missionsgebiete, zumal in der fernöstlichen Inselwelt, waren jahrelang ohne Priester, zu einer Zeit, wo die jungen Christen des Priesters am meisten bedurft hätten. Hinzu kam der Mangel an Mitteln, der an vielen Stellen die Missionare zwang, Lehrer und Katechisten zu entlassen, Schulen und Katechumenate zu schließen, auf Neugründungen und Neueinrichtungen zu verzichten. Die Missionen lebten noch, aber sie entwickelten sich nicht mehr. Stillstand auf Jahre hinaus, Verpassen vieler günstigen Gelegenheiten war die Folge. Aber andere Schwierigkeiten und

Gefahren haben ungleich verhängnisvoller gewirkt. Denken wir daran, daß nach einer römischen Aufstellung 1350 Missionare an der Missionsfront ihr Leben lassen mußten, daß 2300 Gebäude zerstört, daß ein Gesamtschaden von über 40 Millionen Dollar entstanden ist.

Am schlimmsten wirkte sich der japanische Rassenstolz und Christenhaß aus. Hatten sich die Schäden des Krieges in den katholischen Missionen anfangs noch in ziemlich engen Grenzen gehalten, so wurde das anders, als Japan durch den Überfall auf Pearl Harbour in den Weltkrieg eingriff. Die grausamen und rücksichtslosen Kriegsmethoden der Japaner wirkten sich nun auch für die Mission verhängnisvoll aus. Den von maßlosem Rassenstolz inspirierten umfassenden Eroberungsplänen Japans standen die europäischen Missionare hindernd im Wege. Daher sollten sie vertrieben, ihr Einfluß gebrochen, die christliche Mission vernichtet werden. Auf diese Weise wird es verständlich, daß Hunderte und Hunderte von Missionaren der Grausamkeit der Japaner zum Opfer gefallen sind. Allein in Holländisch-Ostindien waren es 124 Priester, 38 Brüder und 172 Schwestern, zusammen 334, auf den Philippinen über 200, darunter der deutsche Bischof Wilhelm Finne-  
mann SVD, der im Meer ertränkt wurde, und der frühere Provinzial P. Buttenbruch SVD, der wegen seiner karitativen Betätigung zugunsten der verhungern-  
den Internierten von den Japanern getötet und dafür nachträglich (1948) von den Amerikanern mit dem „Freiheitsorden“ ausgezeichnet wurde. In Neuguinea starben 117 Steyler Missionare: 2 Bischöfe, 23 Priester, 37 Brüder und 55 Steyler Schwestern(!) eines gewaltsamen Todes. In Neupommern mußten die Herz-Jesu-Missionare einen Todestrüß von 74 Missionaren darbringen. Diesen Verlusten gesellen sich noch viele andere in Indochina, China, auf den Salomonen und andern Inseln hinzu. Das Vorgehen der Japaner war nicht völlig einheitlich, aber im ganzen doch so sehr von Grausamkeit und Christen-  
haß getragen, daß man begreift, wenn ein Missionar ausruft: „Es war uns klar, daß ein Sieg der Japaner das Ende des Christentums bedeutet hätte.“ Nach dem Kriege, so erklärten sie selber, würden alle Missionare aus dem Lande geworfen. Die Deutschen hätten nur den Vorzug, als die letzten hinausgeworfen zu werden. — Gottes gütige Vorsehung hat die Gefahr, die von dieser Seite her unsere Missionen bedrohte, gnädig abgewandt.

Der übersteigerte Nationalismus wuchs sich ebenfalls zu einer ernsten Bedrohung der Mission aus. Zwei verheerende Kriege haben Europas Macht und Ruf unheilbar zerstört. Allenthalben regen sich die unterworfenen Völker und fordern stürmisch Freiheit und Selbstständigkeit: In Vorder- und Hinterindien, in Indonesien, Syrien, in weiten Teilen Afrikas. Die Kolonialära geht unaufhaltsam ihrem Ende entgegen. Die Aufständischen in Indochina, Indonesien und Madagascar wandten sich nicht nur gegen die europäische Kolonialmacht, sondern auch gegen

die christliche Mission, in der sie einen Exponenten der europäischen politischen Macht erblickten. „Die Bewegung in Madagascar ist nationalistisch und antikatholisch zugleich“, schreibt ein Missionar. Und genau so war es in Indochina und Indonesien. Gewalttätigkeiten mannigfacher Art kamen vor: Ermordungen von Missionaren, Schwestern und Christen, Verbrennung und Zerstörung von Kirchen, Stationen und Schulen. „Von 37 Kirchen sind 35 niedergebrannt“, tönt es beispielsweise aus Madagascar. „Von 10 Schulen sind nur 2 geblieben.“ „Unsere Mission ist vernichtet; wir müssen wieder von vorn anfangen“, klingt's aus Indochina. „Alle ‚Kresten‘ werden binnen kurzem verbrannt und gekreuzigt werden; der christliche Gottesdienst ist ein für allemal abgeschafft worden“, hieß es in Holländisch-Indien. Heute sind an manchen Stellen die Dinge noch in Fluß, und die Lage ist noch ungeklärt. Daß sie voller Gefahren ist für die Mission, braucht nicht gesagt zu werden.

In Indien selbst hat die neue indische Regierung (von Hindustan) die christlichen Missionen allerdings geschützt. Aber es ist doch eine einflußreiche und zahlreiche Minderheit am Werke, die „Hindu-Mahasabha“, die der Mission feindlich gesinnt ist. Wenn es dieser Richtung gelänge, die parlamentarische Mehrheit an sich zu reißen, würden der Kirche in Indien voraussichtlich schwere Tage bevorstehen. In den Staaten und Provinzen, wo diese Gruppe das Heft in der Hand hat, hat sie schon Ausnahmebestimmungen erlassen, die das Apostolatwerk der Kirche sehr erschweren.

Am schwersten aber ist die chinesische Mission durch die Kommunisten bedroht. Wenn wir den Kommunismus als eine Gefahr für die katholische Mission hinstellen, so denken wir nicht an politische und soziale Probleme. Es handelt sich hier für uns lediglich um die einfache, völlig klare und eindringliche Erfahrungstatsache, daß der Kommunismus in China als der unversöhnlichste und grausamste Feind der Religion und damit auch der Mission erscheint. Der größere Teil von Nordchina, vom Yangtsekiang bis zur Mandschurei, von Shensi bis zum Meere ist heute in der Hand der kommunistischen Aufrührer. Trotz aller programmatischen Zusicherungen von Gewissens- und Religionsfreiheit, an denen es natürlich auch hier nicht fehlte, zeigte der Kommunismus sehr bald sein wahres Antlitz. Wenn die Kommunisten sich hinreichend fest im Sattel fühlten, begannen sie die Missionsstationen zu besetzen und auszuplündern, so daß den Missionaren meist nichts verblieb, als was sie am Leibe trugen. Doch dies genügte den Raubinstinkten nicht. Unter nichtigen Vorwänden und falschen Anschuldigungen wurde das immobile Vermögen der Mission, Häuser, Kirchen, Schulen, Gärten und Äcker, enteignet und „dem Volke zurückgegeben“. 183 Kirchen wurden für Heereszwecke verwendet, 123 in Kinos umgewandelt, 166 Kirchen ausgeraubt, 25 zerstört, 1071 Schulen geschlossen. Auch das Leben schonten die Aufständischen nicht. Seit zwei Jahren wurden 1 Bischof enthauptet,

49 Priester und Brüder und Hunderte von Christen getötet. 150 Priester und Schwestern schmachten in Gefängnissen. Die Reihe dieser Mordtaten setzt sich fort bis in das Jahr 1948 hinein. So wurde noch Anfang Januar dieses Jahres ein Priester getötet. Im August letzten Jahres wurde der Steyler Pater Walburg erschossen. Eine mehrwöchentliche Gefangenschaft hatte seine Kräfte erschöpft. Als er dann die Flucht der Kommunisten mitmachen sollte, konnte er nicht schritthalten. Da kam der Befehl: „Der alte Mann ist zu erschießen!“ Im kommunistischen China ist das Zeitalter einer diokletianischen Verfolgung ausgebrochen. Sie wütet mit nicht geringerer Grausamkeit, als jene, und wird mit nicht geringerem Heldenmut ertragen. Unser Glaube ist ein lebendiger Glaube, der auch in diesen Tagen durch das Blut zahlreicher Martyrer verherrlicht wird. Die Zahl der hingemordeten Christen ist noch unübersehbar. Eine lange Reihe von heute unbekannten Namen wird bekannt werden, wenn einmal die Geschichte der Schreckensherrschaft hinter dem „eisernen Vorhang“ geschrieben werden kann. Die Existenz der Mission in Nordchina steht in Frage. Wenn man das Wüten der Kirchenfeinde in Nordchina beobachtet, kommt einem unwillkürlich das Wort in den Sinn: „Es ist eine Zeit, wo die Hölle leer, die Welt voll von bösen Teufeln ist.“

### *III. Hoffnungen und Aussichten*

Wahrhaftig, die Zeiten sind ernst. Aber nichts wäre verkehrter, als sich einer trüben Resignation und einem zermürbenden Pessimismus zu überlassen, ganz abgesehen davon, daß die Erfüllung unserer Pflichten niemals von den Erfolgsaussichten, die sich bieten, abhängig gemacht werden darf. Unsere Zeit ist eine Zeit des Überganges, ist darum voller Spannungen und Gegensätze. Sie trägt ein Doppelgesicht. Aber gerade deshalb birgt sie auch ungeahnte Möglichkeiten in ihrem Schoße. Papst Pius XII. hat recht, wenn er sagt: „Wir haben Grund, Vertrauen zu haben.“ Wir wollen den Mut haben, den Gefahren offen ins Auge zu sehen; aber es wäre unrichtig und unvernünftig, wollten wir dabei die günstigen Aussichten übersehen, die sich trotz allem dem Apostolat der Kirche darbieten. — Natürlich können wir nicht alle 560 Missionsgebiete berühren; nur auf die wichtigsten missionarischen Großräume wollen wir kurz hinweisen.

In weiten Teilen A f r i k a s herrscht ein solcher Andrang zum Christentum, daß man von einer wahren M a s s e n b e k e h r u n g sprechen kann. An vielen Stellen, am Kongo, im ehemaligen Deutsch-Ostafrika, in Kamerun, Uganda, Angola usw., bitten die Negerdörfer immer wieder um Schulen und Missionare. Kaum ist es der Mission möglich, allen Bitten gerecht zu werden. Noch während des Krieges nahm die Zahl der Katholiken in Afrika um zwei Millionen zu. Aber lassen wir die Zahlen sprechen:



Zahl der Katholiken im Jahre	1939	1946	Zuwachs
Belgisch-Kongo	2 146 000	2 892 000	746 000
Tanganyika	429 000	599 000	170 000
Uganda	652 000	861 000	209 000
Kenya	145 000	247 000	102 000
Nyassaland	156 000	250 000	94 000
Goldküste	165 000	246 000	80 000

Im Kongo-Gebiet besuchen mehr als 700 000 Kinder die katholischen Schulen. Die Könige von Ruanda, Urundi und dem Basutoland (in Südafrika) sind katholisch. In Madagascar gibt es heute 700 000, in Angola 500 000 Katholiken. Ganz Afrika zählt in den Propagandagebieten heute über 8,5 Millionen Gläubige. Zählen wir die fast drei Millionen Katholiken der anderen Teile des Kontinents hinzu, so weist ganz Afrika heute 11,5 Millionen Katholiken auf, zu denen noch zwei Millionen Taufschüler hinzukommen. Die Entwicklung der ehemaligen deutschen Kolonien mag als typisch gelten für die Gesamtentwicklung des Kontinents:

Es zählen an Katholiken	1913:	1939:	1946:
Togo	17 000	112 000	150 000
Kamerun	28 000	370 000	450 000
Deutsch-Ostafrika	62 000	1 020 000	1 400 000

Ein neues Zeitalter zieht über Afrika herauf. Da ist es von entscheidender Bedeutung, daß die Kirche bei der Formung dieser neuen Zeit die hohen religiösen, sittlichen und kulturellen Werte, über die sie verfügen kann, mit in die Waagschale wirft. Die Stunde Afrikas ist gekommen!

Wenn die Mission an manchen Stellen durch die nationalistische Freiheitsbewegung den Schutz und den Rückhalt verloren hat, den sie bisher bei den europäischen Mächten fand, so sind anderseits im Zusammenhang damit auch viele Fesseln und Hindernisse gefallen. Infolgedessen berechtigt auch die Lage der Mission in Vorderindien zu guten Hoffnungen. Das Land weist 4,5 Millionen Katholiken auf. Von den rund 5000 Priestern sind 3106 Einheimische. Der Katholizismus ist also fest verwurzelt. Und da er nicht mehr im Gefolge einer europäischen Macht erscheint, kann gegen ihn der Vorwurf des Landfremden nicht mehr erhoben werden. Das Kastenwesen, das schwerste Hindernis der Bekehrung, scheint in Auflösung begriffen. Außerdem hat die neue Verfassung von Hindustan in Artikel 13 nicht nur die Gewissensfreiheit, sondern auch das Recht zur Ausübung der Religion und, was das Wichtigste ist, auch das Recht zur Verbreitung des Glaubens gewährleistet. Ein Missionar will bereits einen Umschwung festgestellt haben: „Nie habe ich solche Zuhörerschaft gehabt. Ihre Zahl ist größer, ihr Interesse lebendiger.“ So besteht begründete Hoffnung, daß die Kirche sich bei der Gestaltung des neuen Indien wirksam einschalten kann.

In ähnlicher Weise sicherte auch die birmanische Verfassung Ge-

wissens- und Lehrfreiheit zu. — Indochina zählt zwei Millionen Katholiken, ein Zehntel der Bevölkerung. Von 2000 Priestern sind rund dreiviertel Landeskinder. Auch hier darf man von der Zukunft eine günstige Weiterentwicklung erwarten, wenn es den französischen Missionaren gelingt, der annamitischen Bevölkerung die Überzeugung beizubringen, daß sie nicht Sendboten einer politischen Macht, sondern lediglich Sendboten des Guten Hirten sind.

In Holländisch-Indien gibt es neben Gebieten, die als steinige Ecken im Weinberge des Herrn bezeichnet werden müssen, andere, die zu den erfolgreichsten der Welt gehören. Die beiden Steyler Missionen von Timor und den Kl. Sunda-Inseln weisen heute 470 000 Christen auf. Die Entwicklung verlief hier folgendermaßen: 1915: 33 000; 1925: 100 000; 1932: 200 000; 1947: 470 000. Die Insel Flores wird in kurzem ein katholisches Gepräge zeigen. Sieben Abgeordnete im Parlament von Makassar sind Katholiken.

In Japan ist durch die Niederlage und durch den Zusammenbruch des alten Gewaltsystems die geistige Haltung des Volkes bis in seine Tiefen gewandelt worden. War das Land früher eines der unfruchtbarsten Missionsgebiete, so gehört es jetzt zu den aussichtsreicheren. Wenn der Missionar früher froh sein mußte, einzelne Konvertiten unterrichten zu können, kann er jetzt größere Kurse von 50, 70 und mehr Katechumenen gemeinsam unterrichten. Gewiß befinden wir uns auch in Japan in einer Übergangszeit und das letzte Wort über die Zukunft der Kirche ist noch nicht gesprochen. Aber das eine ist klar: Die alten Hemmungen sind gefallen. Der Weg ist frei zu neuem Aufstieg und neuen Erfolgen.

Das gewaltige China bezeichnete schon Arnold Janssen als das „große Land der Hoffnungen und der Schmerzen des heiligsten Herzens Jesu“. Alle Missionare sind sich darin einig, daß in der Haltung und Stimmung des chinesischen Volkes gegenüber der katholischen Mission eine große Wandlung eingetreten ist. Verschiedene Umstände trugen dazu bei, diese günstige Wirkung zu erzielen: Die Aufhebung der Ritenverbote (1939) und die Aufhebung der exterritorialen Vorrechte der europäischen Mächte räumten jahrhundertealte Hindernisse hinweg. Die Mission hat während des japanischen Krieges Hunderttausenden von flüchtenden Chinesen, besonders auch Frauen und Jungfrauen, Schutz und Obdach geboten, ohne Unterschied des Standes und der Religion. Die Missionare haben unter den größten Gefahren bei ihren Gemeinden ausgehalten und alle Wechselfälle des Krieges mit ihren Gläubigen geteilt. Die Nationalregierung ist der Mission günstig gesinnt, insbesondere hat Marschall Chiang Kai Shek seine christliche Gesinnung nie verhehlt. Die Berufung eines chinesischen Kardinals wurde in China als eine Ehrung des chinesischen Volkes betrachtet und hat darum eine günstige Wirkung ausgeübt. Die Errichtung der Hierarchie in China und die Ernennung einer stattlichen Anzahl von chinesischen Oberhirten (28) hat diese günstige Wir-

kung vertieft. Dazu waren die Erfahrungen, welche die Missionare in schwerer Zeit mit ihren Christen machten, durchaus ermutigend. Die katholischen Universitäten — es sind ihrer leider nur drei — haben sich großes Ansehen erworben und finden viel Zulauf. Alle diese Beobachtungen und Wahrnehmungen scheinen günstig und flößen unsern Missionaren Zuversicht ein. Erzbischof Yu Pin von Nanking rief aus: „Das Morgenrot einer neuen Zeitepoche ist für die Kirche Chinas angebrochen; niemals hat das Christentum in China sich in einer günstigeren Lage befunden“, natürlich immer vorausgesetzt, daß es gelingt, den „roten Drachen zu zählen“.

Ein starkes Aktivum der katholischen Mission ist die tatkräftige und einheitliche Leitung durch die Propaganda. Als besonders bedeutsam hat es sich erwiesen, daß die beiden letzten Päpste in ihren großen Missionsenzykliken („Maximum illud“ vom J. 1919 und „Rerum ecclesiae“ vom J. 1926) mit solchem Nachdruck die Förderung eines einheimischen Klerus betont haben. Für die Zukunft der Missionsarbeit, zumal unter den Kulturvölkern des Fernen Ostens, kann es geradezu von ausschlaggebender Bedeutung werden, daß dort allmählich ein ziemlich zahlreicher einheimischer Klerus herangebildet worden ist, dessen Reihen sich immer mehr verstärken. Während infolge des Krieges sich auf allen Gebieten unendlich viel als veraltet, als revisionsbedürftig herausgestellt hat, braucht Rom seine Missionsmethode nicht zu revidieren; es braucht im Gegenteil den eingeschlagenen Weg nur entschlossen weiter zu beschreiten und die alten Ziele nur noch energischer zu betonen. Das ist beruhigend und flößt Vertrauen ein.

Es ist selbstverständlich unvermeidlich, daß die Unsicherheit und Unklarheit der Gesamtweltlage auch auf die Mission in etwa übergreift, daß die Zukunft auch für sie ein Doppelgesicht zeigt. Die Missionierung der Welt ist niemals ein Produkt von klar vorliegenden natürlichen Faktoren, die wir überschauen und aus denen wir die Zukunftsaussichten mit Sicherheit ablesen könnten. Die Bekehrung eines Volkes ist wesentlich ein Werk der Gnade; und ob und wann die Gnade die Regeln der Geschichte sprengen will, wissen wir nicht. Aber wir wiederholen mit dem Heiligen Vater: „Wir haben gute Gründe, Vertrauen zu haben.“

„Deshalb gehen wir nach all dem Leid, das wir durchkosten, an die Arbeit voller Hoffnung. Wir wollen uns bereithalten, den Forderungen der Gegenwart zu entsprechen, da sich für die Verbreitung des Glaubens die denkbar günstigsten Aussichten bieten. Die Völker sind offenbar an einer Wende der Geschichte angelangt. Es ist eine ungeheure Kraftanstrengung, die unter diesen Umständen von uns verlangt wird. Aber, Brüder, die große Stunde für die Missionen der Welt hat geschlagen!“ Mit diesen Worten hat Erzbischof Costantini der Stimmung und Auffassung Ausdruck gegeben, die in den Missionskreisen vorherrschend ist.

# Um unsere Landjugend

Von Ottilie Moshammer, Regensburg

## I. Die Lage

Wir rechnen zur Landjugend alle jungen Menschen, die auf dem Lande leben, auch wenn sie nicht alle auf dem Lande geboren oder zum Teil der Landarbeit entfremdet sind. Letzteres gilt vielfach von unseren Heimkehrern. Sie sind beim Barras Abenteuer geworden und haben dabei das schwere Arbeiten verlernt. Auch viele Mädchen sagen: So dumm wie unsere Mütter sind wir nicht mehr, daß wir uns schinden und plagen. Dazu kommt, daß der Anreiz des Sparens und Hausens fehlt. Es wird sich fragen, was sich auf die Dauer durchsetzt, das Bodenständige oder das Fremde. Jedenfalls muß man diese Spannungen bedenken, wenn man von Landjugend redet oder Landjugend anredet.

Der Bauernbursche von früher, linkisch, scheu, harmlos und unbeholfen, ist Vergangenheit. Heute stehen sie anders da. Sie waren in der Welt, und man merkt es ihnen an. Der Großvater kann vielleicht von Metz erzählen anno 70. Der Vater war an der Somme und in den Masuren. Der Junge aber lächelt und denkt: Was wissen die von der Welt! Ich war in Paris, am Suez, in Kalifornien, in der Kirkisensteppe und in Athen. Ich kenne die Welt, die Weiber, den Schwindel!

Auch das Bauernmädchen von früher, die „Unschuld vom Lande“, ist Vergangenheit. Da geht eine Fremde durch das Dorf, eine Wasserstoffsüberblonde, in weiten, blauen Herrenhosen, in hohen, fersenfreien Schuhen. Die Bauernmädchen schauen ihr bewundernd nach. In irgendeiner Variation machen sie es ihr nach. Daher dieselben Mode- und Badeunsitten wie in der Stadt!

Der Einfluß des Kinos ist deutlich erkennbar. Von ihm her hat sich der Typ verändert. Die jungen Männer haben ihr Bild von der Frau aus dem Kino. Die Mädchen lernen im Kino, wie sie die Männer bezirzen können.

Das Sonntagsvergnügen schlechthin ist Tanz und Sport. Getanzt wird auf dem Lande das ganze Jahr hindurch. Der Sport interessiert auch die Mädchen, freilich nur mittelbar, durch die Männer. Sie sind der eigentliche Anziehungspunkt. Deshalb fahren sie gemeinsam mit dem LKW zum Fußballwettspiel.

Das Dorf glich früher seinem Weiher, wie er ruhig und unbewegt, friedlich und still daliegt. Früher wurde auf dem Lande alle hundert Jahre einmal umgeblättert. Wenn ein Heuwagen umfiel, redeten sie vierzehn Tage davon. Und heute? Alle modernen Probleme, alle Laster, die sich denken lassen, haben auch Platz unter einem Bauerndach. Inmitten herrlicher, ewig spendender Natur ein Leben der Widernatur, des leben-



zerstörenden Egoismus, des Suffs, des Ehebruchs, des Mißbrauchs der Ehe, des Mordes am Leben, der Auflösung der Ehe bis zum Bordell. Ein Landpfarrer meinte: Bei mir kann es nicht mehr stimmen; es kommen keine ledigen Kinder mehr zur Welt. Ein Bauer besucht seine Tochter in der Klinik. Er kann nicht verstehen, warum sie immer noch nicht gesund ist. Er bringt ihr Brot und Speck von daheim. Die Schwester sagt ratlos etwas von Nierenbeckeneiterung. Das Mädchen liegt auf der Abteilung für Geschlechtskranke.

Und die religiöse Lage? Ein flüchtiges Urteil lautet: Die religiösen Verhältnisse in der Landjugend sind genau so wie in der Stadt. In Wirklichkeit ist es so: Verglichen mit geformter, bündischer Stadtjugend kommt die Landjugend schlechter weg. Verglichen jedoch mit der Stadtjugend schlechthin schneidet die Landjugend besser ab. Rein zahlenmäßig schon: Wenn in einer Stadtpfarrei mit 8000 Seelen nur 15 Jungmänner bei der Monatskommunion sind, bräuchten es in einer Dorfpfarrei mit 800 Seelen nur 1,5 Mann zu sein. Es sind aber tatsächlich mehr, die sich auf dem Land erfassen lassen.

Eine zweite Unterscheidung muß von der Landschaft her gemacht werden. Die Armut des Lebens und die schwere Arbeit ist dem religiösen Leben günstiger. Auch ist es ein Unterschied, ob ein Dorf an der Peripherie einer Großstadt oder in einem ausgesprochenen Fremdenverkehrsgebiet oder weitab von der Bahn liegt.

## *II. Die Gründe*

Dem Lande fehlt erstens die christliche Entscheidung, die Scheidung der Geister. Bisher wurde das Land von der Atmosphäre, dem Brauchtum, dem Herkommen, der Gewohnheit getragen. Kirchengehen und Beten war eingefleischte Sitte. Hätte einer nicht mitgetan, so wäre er aufgefallen, und das will keiner auf dem Lande. Die Formen stehen heute vielfach noch, aber der Geist ist entflohen. Solange die Mädchen zu Hause sind, geht es. Sobald sie in der Stadt vor die persönliche Entscheidung gestellt werden, versagen sie. Das ist die allgemeine Erfahrung in der Großstadt, in der Diaspora, beim Barras, im Lager. Ein Pferd, das immer nur gewohnt ist, einen Wiesenpfad zu gehen, wird scheu, wenn es plötzlich auf die Autobahn gestellt wird.

Die religiöse Atmosphäre des Dorfes ist durch zwei Weltkriege schwer erschüttert worden. Jedes Dorf liegt heute, geistig gesehen, an der Autobahn. Dazu kommt, daß die Flüchtlinge und Neubürger vielfach eine ganz andere Atmosphäre mitbringen: viel gestrandetes Christentum und neues Heidentum. Heute gibt es in fast jedem Dorf schon eine Menge Leute, die am Sonntag nicht mehr in die Kirche gehen.

So drängt auf dem Lande alles auf eine persönliche Entscheidung hin. Es wird sich fragen, ob das, was als Form noch besteht, sich wieder verlebendigen läßt, oder ob eine Entwicklung kommt wie in Frankreich,

wo in ganzen Landstrichen kein Mensch mehr in die Kirche geht. Wir werden auf dem Lande leichter arbeiten, wenn diese Entscheidung der Geister vollzogen ist, ja wir müssen geradezu darauf hinarbeiten dadurch, daß wir unsere Forderungen auf dem Lande nicht zurückschrauben. Mancher ist freilich ein Gegner dieser Scheidung; er hat Angst, die Gemeinde würde dadurch gespalten; er hält alles auf die Sonntagspredigt. Aber wie sehr täuscht er sich, wenn er meint, er könne die Jugend durch die Sonntagspredigt und vielleicht noch durch die Christenlehre erfassen! Sie sitzen zwar körperlich vor ihm, aber ihr Herz ist weit weg, es hört ihn nicht.

Dem Lande fehlt zweitens das christliche Lebensgefühl. Das Christentum des Bauern ist vielfach Naturreligion, aber nicht Offenbarungsglaube. Er glaubt an den Herrgott, weil er sich von ihm abhängig weiß durch das Wetter. Er kennt den Gekreuzigten in der Stube drin. Aber er hat kein persönliches Verhältnis zu Christus. Seine Auffassung von der Vorsehung ist vielfach fatalistisch. Sein Gebet faßt er auf als schuldigen Zins, für den ihm der Herrgott Wohlergehen zu geben hat, Glück in Feld und Stall. Für die christlichen Inhalte von Buße, Sühne, Kreuz hat er im allgemeinen wenig Verständnis. Messe, Kommunion und Beichte sind ihm vielfach Übungs- und Andachtsfragen, nicht Lebensfragen.

Es gibt freilich auch Ausnahmen, gerade auf dem Land. Ein Pfarrer sagte einer Frau, deren zweiter Sohn gefallen war: Das ist ja furchtbar! Sie antwortete: Furchtbar ist es nicht, Herr Pfarrer, schwer schon. Aber furchtbar, meine ich, ist nur die schwere Sünde.

Doch das sind Ausnahmen. Im allgemeinen sind die Leute nur Christen, wenn sie am Sonntag in die Kirche gehen. Wo sie arbeiten, handeln, einem Mädcl nachsteigen, heiraten, tanzen, sich freuen, — da ist oft keine Spur mehr von Christentum. Da ist nackter Materialismus, Egoismus, Heidentum. Die Kirche ist nicht mehr das Herz des Dorfes.

Auch das bäuerliche Familienleben ist weithin entchristlicht. Welche geistige Armut! Keine Tischrunde, kein Erzählen, kein Singen, kein Buch! Hier fehlt vieles an den Frauen und Mädchen. Sie sind gemütsarm, vergrößert. Die Frauen haben keine Tränen mehr, und die Männer sind ohne Glanz vom Kriege heimgekommen. Das bestimmt weithin die Beziehungen der Geschlechter zueinander, vor und in der Ehe. Eine „Demontage der Erotik“ hat es einer genannt. Die tiefe Sehnsucht nach Glück wird in schnelle und scharfschmeckende Reize und Erlebnisse umgewechselt: Kino, Tanz und Geschlecht. Es gibt keine Hausbank mehr, keinen Feierabend, keine Winterstube, keinen Adventskranz, kein Lichtmeß, keinen Osterhasen; — es gibt nichts mehr, was das Leben von innen heraus froh machen und erwärmen würde.

Das Dritte, was dem Lande fehlt, ist das Krisenbewußtsein. Sie sind satt. Vor Bombenkrieg, Heimatlosigkeit, Hun-

gersnot und Verlust aller Habe sind die allermeisten verschont geblieben. Wer nie in seinem Dasein erschüttert wurde, versteht nur schwer die anderen, die in allem entwurzelt und geworfen wurden, die Flüchtlinge, die Ausgebombten.

Aber wir wollen die Frage auf das religiöse Gebiet einengen. Auf dem Lande herrscht auch im kirchlichen Leben oft ein grausamer Traditionalismus. Wie es immer war, so bleibt es. Der Seelsorger hat mit Widerständen zu kämpfen, die es in der Stadt nicht gibt.

Und doch hat heute auch für das Land die letzte Stunde zur religiösen Erneuerung geschlagen. Wenn es nicht gelingt, den festgetretenen Boden aufzulockern, kann man vom Lande religiös nicht mehr viel erwarten.

### *III. Die Aufgaben*

Die erste Aufgabe heißt: Aufbau und Ausbauder Jugendseelsorge bis ins letzte Dorf hinein.

Bis ins letzte Dorf hinein müssen wir ein eucharistisch-liturgisches Leben aufbauen. Die gemeinsame Opferfeier der Jugend, allmählich des ganzen Pfarrvolkes, nicht nur in der äußeren Form, sondern durch Meßopfererziehung und Hinführung zum Opfergedanken überhaupt, muß das Ziel sein. Der monatliche Sakramentenempfang soll den Weg zur öfteren, zur Sonntagskommunion ebnen, und zwar aus einem persönlichen Verhältnis zu Christus heraus. Öfters im Jahr müssen religiöse Jugendfeiern stattfinden, schon damit die Einförmigkeit der ländlichen Sonntagnachmittagsandacht unterbrochen wird und ein neuer Ton des Betens und Singens ins Volk dringt.

Wir müssen ferner bis ins letzte Dorf hinein eine planmäßige und wesenhafte Christusverkündigung aufbauen: in der Christenlehre für die Jüngeren, in der vierzehntägigen Glaubensstunde für die Älteren über siebzehn, in der Jugendpredigt einmal im Monat oder doch öfter im Jahr für die gesamte Jugend.

Es wird uns niemand mehr und in keiner Weise beibringen können, daß die Glaubensstunde in dieser Form — also nicht nur als religiöser Vortrag im Rahmen eines Heimabends oder als gelegentliche Jugendansprache in der Kirche —, sondern als planmäßige und regelmäßige Christusverkündigung im Dorf nicht möglich wäre, daß die Jugend nicht mitginge, nicht zu gewinnen wäre. Es sprechen bereits so viele Beispiele dafür, daß es geht und gut geht, daß die Mädchen im Dorf bis zu 80 Prozent, die Burschen bis zu 50 und 60 Prozent getreu mittun. Und selbst wenn es nur wenige wären, — darum geht doch das Ringen, das ist doch die Aufgabe: Wiederbegegnung deutscher Jugend mit Christus am Altar und im Wort! Wenn wir uns darum nicht mühen, wenn wir das nicht fertigbringen, hilft uns kein Zeltlager und keine Zeitschrift und keine Heimstunde und was immer.

Gewiß, die religiösen Gemeinschaftserlebnisse, besonders in unseren Heimen und auf den Jugendburgen, und vor allem die Exerzitien, das stärkste Mittel religiöser Bildung, werden die religiöse Flachheit und Bedürfnislosigkeit der Dorfjugend aufrütteln. Aber all diese Dinge helfen nur dort, wo in der Pfarrei vor- und weitergearbeitet wird, wo sie hineintreffen in eine regelmäßige und planmäßige Jugendseelsorge am Ort.

Für die Erfüllung dieser Aufgaben müssen wir dem Seelsorger durch Schulung und Kurse, vor allem auch durch Material, zu Hilfe kommen. An sich wird im Dorf genug gepredigt. Aber es fehlt das neue Wort, der neue Ton, so daß die Burschen und Mädchen spüren: da reißt sich einer etwas von seinem eigenen Herzen los und schenkt es hin. Ganz neu müßten Stoff und Methode der Christenlehre werden. Auch bräuchten wir eine Jugendpastoral. Das Altenberger Pastorale fehlt! Es wäre vorzüglich wichtig. Viele Seelsorger haben keine neuen Erkenntnisse zur eucharistischen Erziehung, zur Keuschheitserziehung usw. gewonnen.

Die zweite, mindestens ebenso wichtige Aufgabe lautet: Jugendbewegung, Jugendaktion auf dem Lande! Hier stehen wir an einem Anfang. Vor dem ersten Weltkrieg gab es auf dem Lande nur die Jugendbetreuung im Sinne des Jünglingsvereins und der Jungfrauenkongregation. Nach dem ersten Weltkrieg fand die Jugendbewegung durch Jungmännerverband und Jungmädchenvereine nur ganz vereinzelt den Weg aufs Land. Die heutige Landjugend hat keinerlei Vorstellung von bündischen Formen, von Gruppengemeinschaftsleben usw. Im Jahre 1933 wurde, was überhaupt bestand, zerschlagen und fiel in Vergessenheit. Jetzt müssen wir die Landjugend aktivieren, daß sie ihre eigene Sache vertritt und trägt. Wir brauchen im Dorf einen Kreis junger Menschen, die die Dorfföfentlichkeit für das Christentum erobern. Zu diesem Zweck müssen wir sie zuerst suchen, dann rufen, dann begeistern, dann schulen.

Wir müssen unsere Landjugend unruhig machen auf unseren Tagungen, auf den Kursen in Dekanat und Diözese, bei den Exerzitien und Einkehrtagen. Immer hebt das Reich Gottes mit der Unruhe an. Dann werden sie von sich aus zum Seelsorger gehen. Merkt der Seelsorger, daß ein paar wenigstens stehen, so faßt er neuen Mut. Mancher hat geweint und gesagt: Das habe ich nicht gedacht, daß so viele noch zu gewinnen sind.

Das ihr gemäße Jugend- und Gemeinschaftsleben muß die Jugend selber gestalten. Es gibt eine Reihe von Fragen und Aufgaben, die der Priester heute gar nicht in die Hand nehmen und entscheiden kann, z. B. die Fragen der Dorfkultur, des Tanzes, der sozialen Aufgaben. Hier müssen Laien mit Laien verhandeln.

Natürlich müssen wir die Burschen und Mädchen des Dorfes für ihre Aufgaben schulen und bilden. Viel von Führern und Führerinnen zu reden, ist, wenigstens im Anfang, nicht gut. Es sind einfach



ein paar da, die sich der Sache annehmen und etwas tun. Von Diözese und Dekanat her müssen Laien ins Dorf kommen und zeigen, daß auch ein Junge oder Mädchen den Mund aufzumachen und etwas zu sagen weiß; sie müssen die Arbeit in der Gruppe vormachen, mit ihnen ein Fest feiern, eine Fahrt machen usw.

Den stärksten Ausdruck findet die Jugendaktion in den kleinen Lebensgemeinschaften, den Gruppen, die — alle im Bund deutscher katholischer Jugend zusammengefaßt — von der Lebenskraft und Lebensbejahung deutscher Jugend in Kirche und Volk zeugen. Die stille Arbeit in den kleinen Lebenskreisen ist der Bauernjugend durchaus angepaßt. Zunächst muß man das Dorf immer als ein Ganzes sehen, dann aber anknüpfen an die natürlichen Gemeinschaften des Wohnens, Arbeitens, Lebens, z. B. ein Filialdorf als gegebene Gruppe ansehen und alle mittun lassen, die selber wollen. Es ist falsch, die Gruppenarbeit mit den Schulkindern zu beginnen. Wenn nicht gleichzeitig Gruppen der älteren Jungen und Mädchen bestehen, kommt die Jugendarbeit in den Verruf, etwas Kindisches zu sein; denn im Dorf orientiert sich alles nach oben. Man darf auch nicht zu einer ungünstigen Zeit beginnen, sondern im Herbst, wenn die meiste Arbeit getan ist. Das ideale Heim für die Gruppenabende ist die Bauernstube.

Die Lebensgemeinschaften haben den Sinn, die aktiven Elemente der Jugend zu sammeln und christliches Leben junger Menschen beispielhaft in die Gemeinde hineinzustellen. Die Gruppe ist nicht der Tummelplatz der Vielzuvielen, die sich nur unterhalten wollen, denen es in der Glaubensstunde langweilig wird. Jedes Zusammensein muß bewußt ein Zusammenkommen junger Christen sein. Wir können es nicht billiger geben.

Die Gruppen führen d a s H ö r e n z u m T u n. Sie sollen das Leben, insbesondere der Familie, verchristlichen. Das gilt vor allem von den Gruppen und Heimstunden der Mädchen. Was soll die ganze Mädchenarbeit, wenn sie nicht — von Christus her — für die Familie fruchtbar wird?

Der kleine Kreis um den Tisch, der in der Heimstunde liest, erzählt, bastelt, Gedanken austauscht, der in der Gruppenfeier Namenstag, Verlobung, Hochzeit, die Feste des Lebens und der Kirche im neuen Stil und zutiefst christlich feiert, der auch in die Bezirke der Volkskultur (Tanz, Fest, Feier) vorstößt, sie neu ordnet und aus der Entartung und Verwilderung löst, — dieser kleine Kreis wirkt mit an der christlichen Erneuerung des Lebens in Familie und Volk. Das stille Tun von Dorf zu Dorf entscheidet und macht wahr, was die großen Kulturtagungen nur versprechen.

Die Gruppen bringen ferner den Beweis, daß Jugend mündig werden kann und muß, daß sie ihre eigene Sache führen, ihr eigenes Leben zu gestalten vermag. Darum wandern und spielen sie unter sich, planen Fest und Feier, ohne daß Pfarrer und Kaplan jeden Schritt und

Handgriff ihnen vormachen oder gar für sie machen müßten. Die Schulung und Bildung solcher Jungmänner und Mädchen, die fähig werden sollen, eine Heimstunde zu führen, d. h. dafür zu sorgen, daß etwas zusammengeht, daß das Gespräch nicht zu Tratsch und Klatsch abgeleitet, ist das Hauptanliegen unserer Führerschulung.

Die saubere Scheidung zwischen den Aufgaben der Jugendseelsorge und jenen, die von der Jugend selbst getan werden können, ist notwendig. Das heißt die saubere Scheidung zwischen Glaubensstunde und Heimstunde. Wo beides mitsammen und ineinander geht, wird die Jugend nie stärker interessiert, nie selbständig. Die Verkündigung kommt zu kurz. Im besten Fall wird es eine religiöse Lebenskunde, während wir doch mit eiserner Konsequenz Christus und nichts als Christus zu verkünden haben.

Bei aller Gemeinsamkeit und Einheit katholischer Jugend muß es aber auch eine saubere Scheidung zwischen Jungmännerarbeit und Mädchenarbeit geben. Was wir heute bei den Mädchen vor allem erreichen müssen, ist eine überzeugende Ausprägung eines reinen und reichen Frauentums, eine Erlösung des Frauentums aus der Entartung des Ewig-Weiblichen und Nur-Weiblichen und Dämonisch-Weiblichen. Unsere Mädchen müssen in sich stehen; ihre Persönlichkeit muß reifen; sie müssen wieder mehr Frau werden.

Es braucht wohl die Begegnung mit dem Jungmann in der Aufgabe als Jugend der Kirche, in den Aufgaben christlicher Volks- und Dorfkultur, — aber es braucht auch die Entfernung, die Stille, in der jedes für sich zum Ganzen sich bildet; es braucht vor allem für das Mädchen Innerlichkeit.

Auf diesem Weg muß unsere Frauenjugend wieder der Ewigen Frau begegnen, muß wieder mehr nach ihrem Herzen geraten und zu leben vermögen, wie es die Oration vom Fest des Unbefleckten Herzens Mariä ausspricht. Unsere Landjugend ist durchaus zu erwecken für eine gesunde und innerliche Form der Marienverehrung.

## Städtische Pfarrseelsorge im deutschen Spätmittelalter

Von D. Dr. Eduard Hegel, Privatdozent an der Universität Bonn

Der Begriff der cura animarum im eigentlichen Sinne umfaßt die vom Amtspriestertum der Kirche geübte Vermittlung der christlichen Wahrheit und Gnade zum ewigen Heil der Menschen. Sie wird praktisch vor allem in Predigt und Lehrunterweisung sowie in der Feier der Messe und Spendung der Sakramente. — Der Begriff Pfarrseelsorge trägt ein zusätzliches Rechtselement an den Begriff der cura animarum

heran, insofern ein bestimmter Priester oder eine moralische Person kirchenamtlich für einen bestimmten Kreis von Getauften zur Vermittlung des Glaubensgutes und der sakramentalen Gnaden verpflichtet wird und berechtigt ist. Im Gegensatz zu heute, wo die Pflichten des Pfarrers dessen Rechte gegenüber den Pfarrangehörigen weit übertreffen, entsprachen im Mittelalter den Pflichten ebenso viele und weitgehende Rechte.

So feststehend der Begriff der Pfarrseelsorge ist, so wechselvoll sind ihre Erscheinungsformen, die durch Zeit, Ort und Umwelt, soziale und wirtschaftliche Voraussetzungen, kulturelle und rechtliche Gebundenheiten bedingt sind.

Wenn man heute von städtischer Pfarrseelsorge spricht, ist man gewohnt, damit das Bild eines weit verzweigten und stark differenzierten Gebietes priesterlicher Tätigkeit an der Gemeinde als solcher wie an den Einzelmitgliedern derselben zu verbinden. Man kann nicht behaupten, daß die Tätigkeit des städtischen Pfarrseelsorgers im Spätmittelalter weniger umfangreich gewesen sei als die des heutigen, aber sie bewegte sich in einem ganz anderen Rahmen. Heute geht die Tendenz dahin, möglichst alle Sparten der Seelsorge pfarrlich zu organisieren, alle Fäden in der Hand des Pfarrers zu vereinigen, während die allgemeinen Richtlinien für die Pfarrseelsorge wiederum zentral vom Bischof bestimmt werden (man denke an die Einrichtung der sog. Seelsorgeämter). Gegenüber dieser zentralisierten Pfarrseelsorge von heute war die spätmittelalterliche Seelsorge dezentralisiert. Es wäre also durchaus verfehlt, wollte man von der Sicht moderner Voraussetzungen und Methoden her ein Urteil über die Pfarrseelsorge im deutschen Spätmittelalter gewinnen. Wir müssen vielmehr zunächst die geistigen Strömungen jener Zeit beachten, die sich selbstverständlich in der Seelsorge widerspiegeln, und die wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Bindungen kennen lernen, innerhalb deren sich die Pfarrseelsorge damals bewegte. Erst dann wird ein Urteil darüber möglich sein, ob und inwieweit die spätmittelalterliche Pfarrseelsorge in den Städten ihrer Aufgabe gerecht geworden ist.

Wenn die Fragestellung unseres Aufsatzes sich auf das deutsche Spätmittelalter beschränkt, so ist dies veranlaßt durch die heute sehr lebhaft in weiten Kreisen vertretene Meinung, kirchliche Mißstände des ausgehenden Mittelalters hätten notwendig die Reformation Luthers herbeigeführt. In dem sehr begrüßenswerten Bestreben der Wiedervereinigung im Glauben wird auch für den Katholiken das Schuldmotiv neuerdings stärker betont, ein Zeichen der religiösen Echtheit der Unionsbewegung. Es wäre jedoch nicht richtig, wollte man das Schuldmotiv aus dieser theologischen und religiösen Sphäre ohne weiteres in die geschichtliche übertragen. Schuld im theologischen Sinne und Schuld im historischen Sinne sind Begriffe, die sich nicht zu decken brauchen'. —

<sup>1</sup> Man vergl. hierzu auch W. Schöllgen, Schuld u. Verantwortung (1947) 61—65.

Daß wir unsere Untersuchung auf städtische Verhältnisse abstellen, hat seinen Grund darin, daß sich geistige Strömungen einer Zeit in der Stadt eher geltend machen als auf dem Lande, wie ja auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts ihren Ausgang von städtischen Verhältnissen genommen haben. Im übrigen ist schon auf Grund der soziologischen Struktur im Mittelalter, die sich etwa innerhalb des Klerus so verschiedenartig und oft trennend ausgewirkt hat, hinsichtlich der Pfarrseelsorge für die Stadt ein anderes Ergebnis zu erwarten als für das Land.

### *1. Der geistesgeschichtliche Hintergrund*

Man kann die geistige Bewegung zwischen Mittelalter und Neuzeit kurz kennzeichnen als die Entwicklung vom mittelalterlichen Universalismus zum neuzeitlichen Nationalismus, vom mittelalterlichen Objektivismus zum neuzeitlichen Subjektivismus, von der klerikalen Kultur des Mittelalters zur laizistischen der Neuzeit. Man denke etwa auf politischem Gebiet an die Zersetzung des universalen Reichsgedankens und das Aufkommen der Nationalstaaten; man denke an die demokratischen Tendenzen, die sich im Zusammenhang mit dem Papstschisma bemerkbar machten; man denke auf geistigem Gebiet an die Schwankungen, welche die großen philosophischen Bewegungen des Nominalismus und Realismus hervorriefen. Aber auch in Scholastik und Mystik kündigt sich die veränderte Geisteshaltung an, deren Tenor individualistisch und subjektivistisch ist.

Nirgends hat sich die Veränderung der geistigen Grundlagen der Zeit so schnell und tiefgreifend ausgewirkt wie in der Kunst. „Gerade die gotische Kunst ist, verglichen mit der früheren Kunst, eine unwiderlegliche Gestaltwerdung der Prinzipien, die das ganze Zeitalter erfüllen; sie ist ein Organ des Individualismus und des Subjektivismus und ihr Produkt“<sup>2</sup>. Im Anfang durchaus aufbauend und positiv, erschöpft sich der konstruktive Idealismus; „wenn sein Riesendom gebaut ist, flüchtet er zu Zierwerk und Spielerei, verliert er sich aus der Einheit der Idee in die wuchernde Zersplitterung der bloßen Dekorationsformen und die Vielheit des diesseitigen Alltags. Zwischen dem konstruktiven und dekorativen Kunstbegehren liegt eine Brechung des gotischen Geistes, die wir auf allen kulturellen Gebieten beobachten können. Es ist aber die konsequente Fortentwicklung des Individualismus“<sup>3</sup>. Aus dem Individualismus erwächst auch die Vorherrschaft des subjektiven Gefühls und des gotischen Realismus: „All diese schreienden Gegensätze, Freude und Schmerz, liebliche Idylle und rauschendes Pathos, Askese und Erotik, Leben und Tod standen in der Kunst so hart und maßlos nebeneinander wie im Leben selbst“<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> A. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gotik (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VI [1926]) 71.

<sup>3</sup> Ebd. 72. <sup>4</sup> Ebd. 73.



## II. Einwirkung des Zeitgeistes auf die äußeren Faktoren der Pfarrseelsorge

Es ist selbstverständlich, daß der geschilderte geistesgeschichtliche Hintergrund auch im religiösen und kirchlichen Leben einer Pfarrei sichtbar wird.

Ein wichtiger äußerer Faktor der Pfarrseelsorge ist die Pfarrkirche selber. — Das alte Netz der Pfarrorganisation — in Deutschland durchweg im 12. Jahrhundert zum Abschluß gebracht — genügt auch weiterhin. Aber das Zentrum der Pfarrei, die Pfarrkirche, entspricht entweder nicht mehr der angewachsenen Bevölkerungszahl in den Städten oder sie genügt nicht mehr den Ansprüchen des zu Wohlstand gelangten städtischen Bürgertums. Allenthalben entstehen in den deutschen Städten des Spätmittelalters neue Pfarrkirchen: Neubauten oder Umbauten oder Erweiterungen: In Nürnberg St. Lorenz (1439—97) und St. Sebaldus (1230—1377), in Münster St. Lamberti (1375—1450) und St. Martini (2. H. 14. Jahrh.), in München St. Peter (Ende 13. Jahrh.) und die Liebfrauenkirche (1468—88), in Köln im 15. Jahrh. die Umbauten von St. Johann-Baptist, St. Kolumba und Klein-St. Martin, in Ingolstadt (Ende 15. Jahrh.) die Liebfrauenkirche; auch in Kleinstädten wie dem fränkischen Hilpoltstein wird die Pfarrkirche Ende des 15. Jahrhunderts neu gebaut.

Alle diese Bauten spiegeln den Geist ihrer Zeit wieder. Der Einzelne, der Laie, die Masse — diese Kennworte führt man als die neuen sozialen Züge der gotischen Religiosität an<sup>5</sup>. Wie an den großen Domen, so umgibt auch die Pfarrkirchen ein reicher Kapellenkranz. In Ingolstadt legen sich fünfzehn Kapellen um den ganzen Kirchenraum, in St. Peter in München sind es deren vierzehn; selbst eine in die Wohnhäuser so eingezwängte Pfarrkirche wie St. Kolumba in Köln kennt kapellenartige Anbauten. Sie alle dienen der individuellen Frömmigkeit: dem Kult eines Lieblingsheiligen, dem Schutzpatron einer Zunft oder Bruderschaft, dem Gedächtnis eines hier ruhenden Toten, dem Andenken einer Stifterfamilie. „Diese Kapellen sind die gegebenen Gebetsstätten für den Einzelnen; hierhin kann er sich zurückziehen, getrennt vom allgemeinen Strom, hier kann im schützenden Dämmer der winkligen Ecke die Einzelseele Zwiesprache halten mit ihrem Herrn“<sup>6</sup>.

Heinrich Lützelers hat die Gleichberechtigung und Gleichförmigkeit der Teile einer gotischen Kirche Anzeichen einer architektonischen Demokratisierung genannt<sup>7</sup>. Wenn man diese Kennzeichnung gelten lassen will, so findet man in der Demokratisierung der Gemeinde die entsprechende Parallele. In der Gotik entstehen die ausgesprochenen Laien-

<sup>5</sup> H. Lützeler, *Die christliche Kunst des Abendlandes* (1932) 99.

<sup>6</sup> Ebd. 96.

<sup>7</sup> Ebd. 98.

kirchen: Die Bürger bauen ihre Pfarrkirche selber, so z. B. in St. Kolumba und Kl. St. Martin in Köln<sup>8</sup>. Sie bekommen für diese Leistung oft das Recht der Pfarrerrwahl. Auch in der Anlage der Kirche dominiert der Laienraum oder er hält dem Presbyterium zumindest die Waage oder aber es sitzen, wie in der Nikolaikirche zu Kalkar, an Stelle der Geistlichen wohl situierte Handwerksmeister und Kaufherren im prächtigen Chorgestühl<sup>9</sup>.

„Mit der Demokratie ist der Individualismus eng verknüpft; denn nur dort kann dem Einzelnen so viel Eigenraum zugewiesen werden, wo er als gleichberechtigt gilt. Neben solcher Hervorhebung des Einzelnen führt die Gleichberechtigung auch eine Einebnung herbei; wo es keine Höhen und Tiefen mehr gibt, verschwindet das Individuum in der Menge der Gleichgestellten. So fördert und gefährdet die Demokratie den Individualismus. Sie erlaubt die Absplitterung, aber auch die Vermassung“<sup>10</sup>. Die Gotik schafft den Massenraum, der der Predigt dienen soll: fünfschiffig sind oft die spätmittelalterlichen Pfarrkirchen: etwa St. Kolumba und St. Johann in Köln, noch dazu mit Emporen versehen, um die Massen fassen zu können.

Dem aus dem Zeitgeist geborenen Kirchenbau entsprach die Gestalt des Gottesdienstes: Vielfalt, Massierung, individualistische Andachtsformen, Dezentralisierung in Liturgie und Frömmigkeit. Die uns erhaltenen Pfarrbücher jener Zeit zeigen ein sehr abwechslungsreiches und buntes Bild gottesdienstlicher Feier, das den offiziellen Kult stark überwuchert<sup>11</sup>. Nichts ist kennzeichnender als die Tatsache, daß zwischen Priester und Volk eine Trennungswand, der Lettner, aufgerichtet wird. Der Begriff ‚Mysterium‘, ehemals das sacrificium missae umfassend, wurde jetzt übertragen auf die volkstümliche, dramatische Darstellung eines Festgeheimnisses, z. B. darin bestehend, daß am Feste Christi Himmelfahrt eine Christus-Statue innerhalb der Kirche in die Höhe gezogen wurde<sup>12</sup>. — Zu den durch die Liturgie des Kirchenjahres gegebenen Möglichkeiten gottesdienstlicher Gestaltung tritt viel schmückendes Bei-

<sup>8</sup> Vgl. die noch ungedruckte Arbeit von E. Hegel, Die stadtkölnische Pfarrei im Mittelalter. Grundlinien ihrer Entwicklung.

<sup>9</sup> Vgl. Lützelers 98.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Es genügt, auf die bekanntesten Veröffentlichungen dieser Art hinzuweisen, da sie typisch sind: F. Falk, Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (1491—1518) (1904); J. Greving, Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt (1908); J. B. Götz, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511 (1926). — Die sachlichen Angaben im folgenden sind, soweit nicht eigens vermerkt, diesen Pfarrbüchern entnommen sowie dem zwar erst um die Wende zum 17. Jahrhundert niedergeschriebenen, aber eine seit dem Spätmittelalter gültige gottesdienstliche Tradition enthaltenden Rituale Columbanum (Histor. Archiv d. Erzbistums Köln: Pfarrarchiv Kolumba Köln), einem den obigen Pfarrbüchern entsprechenden Ordo für die Kölner Pfarrkirche St. Kolumba.

<sup>12</sup> Vgl. u. a. Greving 119.

werk: Prozessionen, Hymnen, Antiphonen, Expositio Ssmi Sacramenti, Statio-Feier. Da wird zur Erinnerung an den Karfreitag an allen Freitagen des Jahres das „Tenebrae factae sunt“ gesungen; an den Donnerstagen singt man als zusätzliches Offizium die Laudes de Ven. Sacramento; an Festtagen gibt es bestimmte Antiphonen, die nach dem Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis oder in der Messe beim Offertorium oder gar nach der Wandlung eingeschaltet wurden. Jeder Altar der Kirche hatte seine eigene Patrozinienfeier: morgens wurde das Hochamt an ihm gefeiert, während der Vesper Statio hier gehalten. Dieser Brauch wurde auch an anderen Festtagen geübt, an denen man bestimmte Heilige besonders ehren wollte. Er bestand darin, daß nach der Magnificat-Antiphon des Tages der gesamte Chor in Prozession zu dem betr. Altar zog, hie die Antiphon des Heiligen mit der dazu gehörigen Oration sang, während der Altar inzensiert wurde.

Noch mannigfaltiger wurde das Bild durch den ausgeprägten Totenkult der Vigilien, des dritten, siebten, dreißigsten und des Jahrtags, Gang zum Friedhof, Gesang am Grabe, stiftungsmäßige Austeilung von Gaben an die Armen, manchmal auch stiftungsmäßige Gastmähler der bei der Liturgie Mitwirkenden. Das sind einige Züge aus dem reichen Beiwerk, das sich um den eigentlichen Kern legte. Im Vordergrund steht bei alledem der Name der Familie, der der Verstorbene angehörte, die die großen Stiftungen gemacht. Auch dies wieder ein Zug des Individualismus.

Erst recht fällt dieser Zug auf beim Stiftungswesen. Das Laienelement, der demokratische Faktor, wird hier stark sichtbar. Denn die Stiftungen von Altarbenefizien sind meist im Interesse der Stifterfamilien gemacht, um deren Mitglieder zu versorgen. Man erinnerte sich daran, daß in der mittelalterlichen Stadt gebundene Wirtschaft herrschte: Die Zahl der zugelassenen Handwerker ist normiert; ohne sichere Existenz aber darf nicht geheiratet werden. Daher die große Zahl derer, die in den Städten nicht zu einer Familiengründung kommen<sup>13</sup>. So nimmt man seine Zuflucht zum geistlichen Stand. Aber hier herrscht durchweg noch das relative Weihesystem: es werden nur so viele Kandidaten geweiht als freie Benefizien vorhanden sind. Es wird auf einen bestimmten Titel geweiht. Solche Titel schafft nun das städtische Patriziat in Massen für seine Söhne: einfache Altarbenefizien, die zu einer bestimmten Anzahl von Messen verpflichtet. Der Seelsorge dient dieses Heer der Altaristen nicht<sup>14</sup>. Sie hängen sich an die Pfarrkirche, in der sie ihren Altar be-

<sup>13</sup> Vgl. W. Neuß, Das Problem des Mittelalters (Kolmar o. J. [1944]) 26.

<sup>14</sup> In Frankfurt a. M., das mit seinen 10 000 Einwohnern eine einzige Pfarre bildete, gab es 130 Weltgeistliche, abgesehen von den ebenso zahlreichen Ordensgeistlichen. Vgl. Nicolay, Reformation, Gegenreformation und Aufklärung in Frankfurt (Bilder aus dem katholischen Leben der Stadt Frankfurt a. M., hrsg. v. J. Herr [1939]) 213. — In Straßburg kam Ende des Mittelalters auf etwa 55 Männer ein Geistlicher (L. Pfleger, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter [1941] 215).

sitzen, ohne daß der Pfarrer einen nennenswerten Einfluß auf sie hat. Denn die Stifter haben die Vollmacht über ihre Stiftung gewöhnlich der Stifterfamilie oder aber dem Städtischen Rat vorbehalten<sup>15</sup>.

Wie die Pfarrkirchen des Spätmittelalters im Äußern den Domen und Stiftskirchen an Größe und Reichtum gleichkommen, so ist es auch mit dem Gottesdienst. Er wird in allem dem der Stiftskirchen nachgebildet; so kommt es, daß auch in den Pfarrkirchen neben dem Hochamt als dem Hauptgottesdienst des Tages das Chorgebet steht. Wir finden darum noch heute in vielen mittelalterlichen Pfarrkirchen altes Chorgestühl und die Scheidung von Choraltar und Pfarraltar. Eine große Schar von Priestern ist für den Chorgottesdienst erforderlich: außer den Pfarrgeistlichen werden für den Chordienst eigene Benefiziaten durch Stiftungen verpflichtet (in Hilpoltstein nennen sich die zum Chordienst Verpflichteten „Kanoner“ und in corpore „Chorherrenstift“)<sup>16</sup>.

Alles das bedeutet nicht nur Vielfalt, sondern auch Massierung, Kumulierung von Formen. Es war schon ein Kunststück, alle diese Gottesdienste an einer Kirche unterzubringen. Die Folge war, daß die Gottesdienste sich häuften, daß man sich sogar gezwungen sah, den einen Gottesdienst nur teilweise zu singen und dann still weiterzuführen, um währenddessen das nächste Amt zu beginnen (Schachtelämter) oder die Predigt zu halten. Also: Auflösung der liturgischen Form, Dezentralisation des Kultes!

### *III. Die aktiven Entfaltungsmöglichkeiten der Pfarrseelsorge*

Wir haben bisher von der Gestalt der Pfarrkirche und des pfarrkirchlichen Gottesdienstes gesprochen, den mehr passiven Faktoren der Pfarrseelsorge, und haben geglaubt, das Merkmal der Dezentralisation im Zusammenhang mit der geistesgeschichtlichen Entwicklung namhaft machen zu dürfen. Im Folgenden wenden wir uns den mehr aktiven Faktoren der Pfarrseelsorge zu. Wenn auch da die Dezentralisation besonders hervortritt, so sei vorweg bemerkt, daß wir hier die Gründe in seit langem gewordenen wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Verhältnissen sehen. Wir wollen versuchen, eine kurze Schilderung der Tätigkeit der Pfarrseelsorger zu geben.

Das wichtigste Mittel der Glaubensverkündigung ist die Predigt. Wir finden sie sonntags im Anschluß an Frühmesse oder Hochamt. 30—60 Minuten dauert sie meist. Auch an gewissen Wochentagen wurde gepredigt. Daß der Pfarrer predigte, war die Regel; die Hilfsgeistlichen bestiegen nur in seltenen Fällen im Auftrag des Pfarrers die Kanzel. Benefiziaten hatten weder das Recht zur Seelsorge noch zur Predigt.

War die Predigt des Spätmittelalters auf der Höhe der Zeit? — Wenn

<sup>15</sup> Vgl. S. Schröder, Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenwesens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter (1934) u. a. 57.

<sup>16</sup> Vgl. Götz 7f.



man die Predigtsammlungen der Zeit durchliest, die als Hilfsmittel für den Seelsorgeklerus gedacht sind, ist man überrascht von dem im allgemeinen hohen Niveau. Ecks Predigtentwürfe waren auch theologisch sehr anspruchsvoll<sup>17</sup>. Indes läßt sich aus diesen Musterpredigten nur ein indirektes Urteil gewinnen für den durchgängigen Stand der Predigt.

Die hervorragenden Prediger der Zeit gehören in der Mehrzahl den neuen Orden an, die sich die Predigt zur Aufgabe gestellt haben. Eigene Predigerpfünden sogar in Kleinstädten<sup>18</sup> deuten auf den Wert, den man der Pfarrpredigt beimißt, aber doch wohl auch darauf, daß der Pfarrer selber sie nicht überall regelmäßig hält. Ebenso bemerkt das Pfarrbuch von St. Kolumba in Köln, daß die Predigten an den Advents- und Fastensonntagen ein für allemal Ordensgeistlichen übertragen worden seien, um sie in diesen Zeiten des Kirchenjahres auf jeden Fall sicherzustellen. Andererseits hören wir, daß Pfarrhausbibliotheken eingerichtet wurden, die der praktischen und vor allem der homiletischen Weiterbildung der Pfarrgeistlichen dienen sollten<sup>19</sup>. Die Veröffentlichung von mittelalterlichen Bibliothekskatalogen Österreichs hat gezeigt, in welchem Maße auch die Wiener Pfarrgeistlichkeit mit Predigtwerken versehen war: sowohl mit alten klassischen Werken des Johannes Chrysostomus, des Petrus Chrysologus, des Bernhard von Clairvaux, aber auch solchen des 14. und 15. Jahrhunderts<sup>20</sup>.

Wie konnte der Pfarrgeistliche des späten Mittelalters durch Spendung der Sakramente seelsorglich wirken? — Bis zum Hochmittelalter war es Pflicht gewesen, die Beichte beim eigenen Pfarrer abzulegen (so noch das Konzil von Lyon 1274)<sup>21</sup>. In einer Hinsicht war das sehr sinnvoll: Der Pfarrer wußte um den religiösen Zustand seiner Gemeinde und des Einzelnen und konnte jedem Seelsorger sein. Nur so ist im Seelsorgestreit mit den neu aufgekommenen Seelsorgeorden die eigenartige Forderung der Pfarrer zu verstehen: wenn jemand im Laufe des Jahres bei Ordensleuten gebeichtet habe, sei er gleichwohl verpflichtet, in der Osterbeichte beim Pfarrer auch die von jenen bereits absolvierten Sünden noch einmal zu bekennen<sup>22</sup>. Von dogmatischen Gesichtspunkten abgesehen war diese pastorale Forderung durch die Entwicklung in den Städten längst überholt. Die Pfarreien waren hier meist sehr groß an Seelenzahl (St. Kolumba in Köln 9000, Frankfurt a. M. 10 000 Seelen). Der Andrang zur Pflichtbeichte, die nur zwei Termine kannte (Palm-

<sup>17</sup> Vgl. A. Brandt, Johann Ecks Predigtstätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt (1525—1542) (1914).

<sup>18</sup> J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters I (1876) 29.

<sup>19</sup> Vgl. Hegel a. a. O.

<sup>20</sup> F. Landmann, Predigten und Predigtwerke in den Händen der Wiener Weltgeistlichkeit des 15. Jahrhunderts (Festschrift H. Finke 1925).

<sup>21</sup> Vgl. P. Browe, Die Pflichtkommunion im Mittelalter (1940) 45.

<sup>22</sup> Vgl. L. Pfleger, Die elsässische Pfarrei. Ihre Entstehung und Entwicklung (1936) 154.

sonntag, Ostern), war also so groß, daß man pastorale Gesichtspunkte für die oben genannte Forderung nicht mehr geltend machen konnte<sup>23</sup>. Aber auch wenn die Hilfsgeistlichen herangezogen wurden, war eine tiefergehende individuelle Seelsorge bei der Beichte im allgemeinen nicht möglich. Denn die Zahl der Hilfsgeistlichen war sehr gering, und Benefiziaten durften sich nicht in Seelsorge einmischen. Das hatte seine finanziellen Gründe. Mit dem Empfang der Sakramente waren Pflichtoblationen verbunden, die einen Teil des pfarrlichen Einkommens ausmachten und die der Pfarrer natürlich nicht irgendwelchen anderen Priestern überlassen wollte. Andererseits hatte der Pfarrer seine Hilfsgeistlichen selber zu besolden. Er hatte darum ein Interesse daran, ihre Zahl niedrig zu halten. Hier machte sich das demokratische Element des Spätmittelalters gelegentlich positiv bemerkbar: in den Wahlkapitulationen, die der von den Bürgern der Gemeinde Kl. St. Martin in Köln gewählte Pfarrer zu beeidigen hatte, mußte sich dieser verpflichten, wenigstens drei Kapläne zu halten<sup>24</sup>.

Waren die Verhältnisse beim Sakramentenempfang der Erwachsenen der pastoralen Einflußnahme wenig günstig, so kannte man eine solche bei Kindern überhaupt nicht. Vorbereitung auf Erstbeichte und Erstkommunion war auch im Spätmittelalter Pflicht der Eltern und Taufpaten<sup>25</sup>. Der 1498 gedruckte „Seelenführer“ fordert noch, das Elternhaus solle für das Kleinkind die erste Schule und die erste Kirche sein<sup>26</sup>. Das Pfarrbuch von St. Christoph in Mainz läßt den Knaben an der Seite des Vaters, das Mädchen an der Seite der Mutter zum ersten Male die Eucharistie empfangen<sup>27</sup>. In Stuttgart und im fränkischen Städtchen Pappenheim wird eine Vorbereitung durch die Pfarrschule erwähnt<sup>28</sup>. Dieses Interesse an einer geordneten Vorbereitung kommt aber erst seit

<sup>23</sup> Außer dem Ostertermin wurde höchstens noch an Weihnachten von einer größeren Zahl der Gläubigen die Eucharistie empfangen. Häufigeren Kommunionempfang kannte man nur in Klöstern; auch Johann Tauler, der zur öfteren Kommunion aufforderte und einmal erwähnt, daß man in Köln das hl. Sakrament „gerne“ empfangte, hatte seinen Wirkungskreis bei Dominikanerinnen (vgl. B. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter [1938] 24. 31). Nur in Böhmen ist es Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts durch die Prediger Johann Milicz von Kremsier, Matthäus von Krakau sowie Matthias v. Janow zu einer Bewegung für öftere Kommunion gekommen, die dann bei den Hussiten zur Praxis wurde, während ihre Urheber vor einer Prager Synode widerrufen mußten (Browe, Häufige Kommunion 32ff).

<sup>24</sup> Vgl. Hegel a. a. O.

<sup>25</sup> Feierliche Erstkommunion im heutigen Sinne wurde Anfang des 18. Jahrhunderts in Verbindung mit den Volksmissionen der Jesuiten üblich und erst gegen Ende des Jahrhunderts ein Recht der Pfarrer. Vgl. E. Hegel, Liturgie und Seelsorge in der Zeit der Aufklärung (Theologie und Glaube 35 [1943]) 105.

<sup>26</sup> Janssen I 24.

<sup>27</sup> Pflichtoblationen beim Empfang der Eucharistie sowie die mit dem ersten Empfang derselben einsetzende Steuerpflicht haben mit dazu beigetragen, die Jugendlichen nicht vor dem 12. oder 14. Lebensjahr dem Sakramentenempfang zuzuführen. Vgl. Browe, Pflichtkommunion 163f.

<sup>28</sup> Browe ebd. 181.

der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auf. Die Würzburger Diözesansynode von 1453 setzt ein gewisses Maß von religiösen Kenntnissen voraus: Der Pfarrer darf keinem die Eucharistie reichen, der nicht wenigstens Vaterunser, Ave Maria, das Apostolische Glaubensbekenntnis und den Dekalog auswendig kennt<sup>29</sup>. Darum werden sie gewöhnlich nach der Predigt von der ganzen Gemeinde rezitiert. Später half die seit Erfindung der Buchdruckerkunst zahlreiche religiöse Literatur (Beichtbüchlein usw.) die Forderung zu erfüllen.

Die Pfarrschule wurde soeben erwähnt, eine Einrichtung, die schon seit karolingischer Zeit in Verbindung mit der Pfarrkirche gefordert wurde. Man darf allerdings nicht heutige Maßstäbe anlegen. Schulpflicht gab es nicht. Es war auch nicht so, daß Pfarrer oder Hilfsgeistliche dort die religiöse Unterweisung übernommen hätten. Sie oblag wie der gesamte Unterricht dem vom Pfarrer oder von der Gemeinde angestellten Schulmeister. Dieser war jedoch meist ein Kleriker, und das religiöse Gedankengut machte den Hauptbestandteil des Unterrichtes aus; der bereits genannte „Seelenführer“ sagt: Die Schulmeister sollen die Kinder mitunterweisen in der Christlichen Lehre und den Geboten Gottes und der Kirche. Sie sollen all das tun, was die Väter der Lehre (die Pfarrer) nicht all tun können in der Predigt und sonstigen geistlichen Unterweisungen, und denen helfen<sup>30</sup>. Vor allem sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Schüler in der Pfarrkirche den Choralgesang zu tragen hatten und dafür in der Pfarrschule geübt wurden<sup>31</sup>.

Ein hervorragendes Mittel, die Übersicht über den sittlichen Stand der Pfarre zu behalten und Einflußnahme auf seine Besserung zu haben, waren die Sendgerichte. Ursprünglich nur ein Recht des Bischofs, waren sie später in die Hände der Archidiaconen und auch der Pfarrer übergegangen. Das Sendgericht war ein kirchliches Sittengericht: vereidigte Laien hatten Aussage zu machen über öffentliche Ärgernisse in der Pfarrei (Zauberei, öffentlichen Konkubinat, Blutschande, notorischen Ehebruch, Wucher, Mißachtung der Sonntagspflicht und der Osterkommunion). Durch Mahnung, Rüge und Strafe wurde gegen die Übeltäter vorgegangen<sup>32</sup>. Allerdings ging die Praxis des Sendgerichtes in den Städten schon im Spätmittelalter zurück: im Bistum Straßburg sind sie schon im 14. Jahrhundert nicht mehr üblich, wohl noch in Köln, und im 15. Jahrhundert sogar noch im Bistum Basel<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Ebd. 180.

<sup>30</sup> Janssen I 21.

<sup>31</sup> Vgl. Holzapfel, Märkische Jugend beim mittelalterlichen Chor- und Altardienst (Gedenkschrift für K. H. Schäfer 1946).

<sup>32</sup> Vgl. A. M. Koeniger, Die Sendgerichte. Eine Übersicht (Zeitschrift für Theologie und Seelsorge VIII [1931]).

<sup>33</sup> Vgl. Pfleger, Elsässische Pfarrei 457 ff., 460 ff. und Hegel, Stadtkölnische Pfarrei.

#### IV. „Zerbröckelung“ der Pfarrechte

Wir wollen das gewonnene Bild noch nach einer anderen Richtung hin ergänzen. Man hat von einer „Zerbröckelung“ der Diözesanregierung im Mittelalter gesprochen<sup>54</sup>. Mit demselben Recht kann man von einer „Zerbröckelung“ der Pfarrseelsorge sprechen. Der unmittelbare Kontakt des Pfarrers zur Gemeinde wird immer geringer. Aber auch aus seinem Pfarrterritorium werden Exemtionen gemacht. Neben der Pfarrkirche gibt es eine Reihe Stifts- und Klosterkirchen, Hospitalkirchen und Hauskapellen reicher Patrizier. Die Stifts- und Klosterkirchen hatten ihre eigene sog. Familienpfarre, die alle zu diesem Institut gehörigen Personen und auch die auf ihrem Gelände wohnende Dienerschaft mit ihren Familien umfaßte und von der ordentlichen Pfarrseelsorge exempt war. Dasselbe galt für die Hospitäler. Beginenkonvente wußten sich oft ähnliche Privilegien zu verschaffen. Wie sehr die Beginen die ordentliche Pfarrseelsorge durchlöchern konnten, muß man sich einmal an einem Beispiel klar machen: In der Pfarre St. Kolumba in Köln gab es 51 Beginenkonvente mit zusammen 612 Insassen, d. h. 14 Prozent der Pfarrangehörigen waren Beginen, die sich meist der geistlichen Leitung der Bettelorden unterstellten und damit der Pfarrseelsorge entzogen waren<sup>55</sup>. — Auch die dem Pfarrer von Amts wegen zukommende Armenfürsorge lag im Spätmittelalter nicht mehr allein in seiner Hand. Innerhalb der Pfarrgemeinde gab es die Einrichtung der Armenprovisoren, die ziemlich selbständig waren<sup>56</sup>. Aber auch städtische Korporationen — in Köln waren es die Sondergemeinden — hatten eine eigene Armenfürsorge<sup>57</sup>. — In verwaltungsmäßiger Hinsicht waren dem Pfarrer die Hände gebunden durch die Kirchmeister, die meist unter dem Einfluß des Städtischen Rates standen oder aber doch eine vom Pfarrer weitgehend unabhängige Korporation waren<sup>58</sup>.

Nun hatte das 13. Jahrhundert noch einen Angriff auf sehr wesentliche Rechte des Pfarrers gebracht: auf Predigt, Beichte, Versegung und Beerdigung. Dieser Angriff ging von den Bettelorden aus. Im Gegensatz zu den alten Orden suchten sie gerade die Städte und in ihnen wieder die belebten Plätze für Kirche und Kloster aus. Sie wollten bewußt der Seelsorge dienen. Infolge ihrer zentralistischen Verfassung und ihrer nicht an Grund und Boden verpflichteten Existenzgrundlage waren sie ohne Zweifel eine sehr bewegliche Truppe und eine hochmoderne Form der Seelsorge. An sich war es nichts Neues, daß Klosterleute Seelsorge

<sup>54</sup> Neuß 25.

<sup>55</sup> Vgl. J. Asen, Die Beginen in Köln (Annalen d. Hist. Vereins f. d. Niederrhein 111 [1927] und 112 [1928]).

<sup>56</sup> s. Hegel, Stadtkölnische Pfarrei.

<sup>57</sup> Vgl. Th. Buyken - H. Conrad, Die Amtleutebücher der kölnischen Sondergemeinden (Weimar 1936) u. a. 40.

<sup>58</sup> Vgl. Schröcker 57. 91ff. 95ff. 106.



übernahmen. Aber die alten Klöster der Benediktiner hatten sich in die bestehende Ordnung eingefügt: sie hatten an ihren Klosterkirchen oder auf ihren Gütern Pfarreien gegründet, die sie dann selber betreuten. So standen sie gleichberechtigt, aber auch mit gleichen Pflichten neben dem Weltklerus. Die neuen Bettelorden gründeten und übernahmen im allgemeinen keine Pfarreien, sondern gingen in die bestehenden Pfarreien hinein, beanspruchten hier wesentliche Rechte des Pfarrers, ohne sich durch irgendwelche Pflichten binden zu lassen. Man predigte die heilige Armut, aber auf dem Umweg über fromme Stiftungen und Legate wußte man sich doch wieder in Besitz zu setzen. Gerade bei Spendung der usurpierten Pfarrechte (Versehgang, Beichte) wurden solche gemacht (Testament), abgesehen von den bei diesen Gelegenheiten fälligen Pflichtoblationen. Kein Wunder, wenn die Pfarrer dagegen aufbegehrten, wurde ihnen doch — namentlich in der Stadt, wo der Naturalzehnte fortfiel — durch die Schmälerung der Pflichtoblationen die wirtschaftliche Basis erheblich verkleinert. — Die einzige Instanz, die den Kampf von vorneherein hätte verhüten können, die päpstliche, versagte. Der eine Papst genehmigte den Bettelorden Predigt und Beichtthören schrankenlos, der andere wahrte durch Einschränkungen die Rechte der Pfarrer; ein dritter Papst hob sie wieder auf<sup>39</sup>. So führte die Unentschiedenheit in den Städten oft zu scharfen Auseinandersetzungen auch in der Öffentlichkeit (Straßburg, Köln)<sup>40</sup>.

Wir kommen zum zusammenfassenden Urteil. Man hat nach dem schmerzlichen Ereignis der Lutherschen Reformation mit Recht die unmittelbar vorhergehende Zeit scharf unter die Lupe genommen und in diesem Zusammenhang von Mißständen und schuldhaftem Verhalten des Klerus gesprochen, die für die Glaubensspaltung verantwortlich seien. In Bezug auf die städtische Pfarrseelsorge im Spätmittelalter finde ich diesen Vorwurf nicht berechtigt. Im einzelnen wird man natürlich ebenso viele eifrige wie nachlässige Pfarrer, gute wie schlechte Prediger ausfindig machen können. Das wird zu allen Zeiten möglich sein. Diese allgemein menschlichen Voraussetzungen der Pfarrseelsorge seitens ihrer Träger können nicht den Gegenstand der Frage bilden. Die Fragestellung muß vielmehr lauten: Welche Möglichkeiten bestanden für den städtischen Pfarrseelsorger im Spätmittelalter, für das ewige Heil seiner Gemeinde tätig zu sein? Sind diese im allgemeinen ausgenutzt worden oder nicht? — Man wird auf Grund der hier gegebenen Darstellung sagen müssen, daß der Pfarrseelsorge damals ein sehr enger Rahmen gezogen war — jedenfalls in den Städten —, daß aber der Pfarrklerus innerhalb dieses Rahmens durchweg seine Pflicht erfüllt hat. Den Rahmen zu sprengen,

<sup>39</sup> Vgl. A. Hauk, Kirchengeschichte Deutschlands V (1911) 327ff.

<sup>40</sup> Vgl. Pfleger, Elsäss. Pfarrei; Derselbe, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg 92ff. 164ff. Für Köln vergl. die schwer auffindbare, aber quellenmäßige Darstellung bei J. W. J. Braun, Das Minoritenkloster und das neue Museum zu Köln (1862) 77ff.

lag außerhalb seiner Pflichten und außerhalb seines Könnens. Man wird nicht verkennen, daß sich im Laufe des Mittelalters auch in der Pfarrseelsorge Erstarrungs- und Entartungserscheinungen geltend gemacht hatten, Schattenseiten einer durch die Verhältnisse begründeten, aber an sich sinnvoll gewesenen Ordnung. Wir befinden uns eben im „Herbst des Mittelalters“ (Huizinga), und schließlich birgt alles Institutionelle, das mit dem Begriff der Kirche als Heilsanstalt einfach gegeben ist, von vorneherein die Gefahr der Erstarrung und Verrechtlichung in sich. Der Verlauf der Geschichte zeigt aber, daß Alterserscheinungen in der Kirche immer wieder durch von innen her kommende Erneuerungsbewegungen überwunden werden konnten. Einer Revolution bedarf es dazu nicht.

Die Zeitgenossen haben im übrigen an der Pfarrseelsorge und am Pfarrer nicht in dem Maße Anstoß genommen, wie man das wahrhaben möchte. Wenn man die mittelalterlichen Städtischen Gravamina gegen den Klerus<sup>41</sup> durchsieht, findet man als Beschwerdepunkte die hohen Abgaben an die römische Kurie, die Vermögensansammlung der Toten Hand, die weltliche Erwerbstätigkeit der geistlichen Genossenschaften, die dem städtischen Handel schweren Schaden zufüge, die Privilegien des Klerus, bestehend in Freiheit von Steuern und öffentlichen Lasten und im eigenen Gerichtsstand; man beschwert sich über die kirchliche Gerichtspraxis mit ihrer langsamen Justiz, den Kompetenzstreitigkeiten und dem langwierigen Appellationsverfahren nach Rom, endlich über die Art der Ämterverleihung. Das sind alles Punkte, die sich gegen erstarrte und unzeitgemäß gewordene Formen richteten, die mit jüngeren Entwicklungen und Zeitforderungen nicht mehr in Einklang zu bringen waren. Vom Pfarrklerus ist bei alledem nicht die Rede. Was auch gegen ihn geltend gemacht wird, ist die Höhe der Stolgebühren und Oblationen sowie mangelnde Bildung und Verletzung der Zölibatspflicht. In letzterem Punkte haben Nachforschungen zu dem Ergebnis geführt, daß man sehr wohl unterscheiden muß zwischen Stiftsklerus und Pfarrklerus und wiederum zwischen dem Pfarrklerus auf dem Lande und in der Stadt. Es hat sich herausgestellt, daß selbst auf dem Land, wo das geistige und sittliche Niveau des Klerus wenig hoch war, nur ein geringer Prozentsatz des Klerus gemäßregelt werden mußte<sup>42</sup>. In den Städten, wie z. B. in Köln, setzte sich bereits Anfang des 15. Jahrhunderts eine strengere Disziplin durch sowohl hinsichtlich der Beobachtung der Zölibats- wie der bis dahin oft verletzten Residenzpflicht der Pfarrer<sup>43</sup>. In Universitätsstädten stand im übrigen der Pfarrklerus bildungsmäßig an der Spitze. Wie viele Pfarrer waren graduiert und versahen das Lehrfach an Gymnasien oder

<sup>41</sup> A. Störmann, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit (1916).

<sup>42</sup> Vgl. J. Löhr, Methodisch-kritische Beiträge zur Geschichte der Sittlichkeit des Klerus besonders der Erzdiözese Köln am Ausgang des Mittelalters (1910).

<sup>43</sup> Hegel, Stadtkölnische Pfarrei a. a. O.

an der Universität! Was die Klagen über Habsucht des Klerus betreffend Oblationen und Gebühren angeht, so haben wir schon darauf hingewiesen, auf welchen objektiven wirtschaftlichen Voraussetzungen diese beruhten. Es gab eben kein festes Gehalt für den Klerus. Eine subjektive Schuld des Klerus kann von daher im allgemeinen nicht begründet werden. Auffällig ist zudem, daß die Klagen über das Oblationen- und Gebührenwesen erst um 1520 lauter werden. Es bleibt zu untersuchen, inwieweit dies ein Werk der reformatorischen Propaganda gewesen ist. Man wird ferner berücksichtigen müssen, daß die damalige Zeit sehr kritikfreudig war. Auch dieser Umstand mag das Bild des Pfarrklerus im späten Mittelalter bei der Nachwelt einseitig beeinflußt haben wie er zu seiner Zeit der allgemeinen Achtung vor ihm schwer geschadet hat. Daß Sebastian Brant, Jakob Wimpfeling oder der Straßburger Domprediger Geiler von Kaisersberg durch ihre überlaute Kritik am Pfarrklerus und immer wieder erneute Behandlung dieses Themas der Propaganda der Gegner vorarbeiteten und dadurch das Gegenteil ihrer eigentlichen Absichten erreichten, hat L. Pfleger in seiner lesenswerten „Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter“ dargetan<sup>44</sup>.

## Die behördliche Preisfestsetzung im Urteil der Scholastik

Von Professor Dr. Joseph Höffner, Trier

### *1. Das Problem*

Die Wirtschaftsordnung des Mittelalters und der ersten Jahrhunderte der Neuzeit stand in den letzten Jahrzehnten im Brennpunkt beachtenswerter Auseinandersetzungen. Die einen, vor allem Karl Bücher und Werner Sombart, suchten die gesamte wirtschaftliche Struktur jener Zeiten in den Realtyp der „Stadtwirtschaft“ zu pressen. Die mittelalterliche Stadt sei ein in sich abgeschlossenes, zentralgelenktes Wirtschaftsgebilde gewesen. Nicht durch den freien Wettbewerb, sondern durch die planwirtschaftliche Lenkung, die in der straff organisierten Zunftordnung und in der behördlichen Preisregelung ihren Ausdruck gefunden habe, sei das Wirtschaftsleben bestimmt worden. Die „Idee der Nahrung“ sei oberstes Gesetz gewesen. Der Stadtrat habe durch planwirtschaftliche Maßnahmen jedem sein standesgemäßes Auskommen gesichert. Diese „Grundauffassung in der Wirtschaftsführung“ lasse sich bis ins 16. und 17. Jahrhundert feststellen.

Andere Forscher haben dieser Ansicht sehr entschieden widersprochen und sie als ungeschichtlich zurückgewiesen. Das reiche und vielfältige Wirtschaftsleben jener Jahrhunderte läßt sich in der Tat

<sup>44</sup> S. 216. 221ff.

nicht in das so einfache Schema der zentralgeleiteten Stadtwirtschaft zwängen. Richard Ehrenberg, Aloys Schulte, besonders aber Jakob Strieder, um nur wenige zu nennen, haben gezeigt, daß das Mittelalter und die beginnende Neuzeit einen mächtigen und weitgespannten Fernhandel gekannt haben, der sich natürlich der behördlichen Lenkung zu entziehen wußte. Man denke nur an die berühmten Fernhandelsstädte Augsburg, Nürnberg und Antwerpen. Besonders Antwerpen gewährte den Kaufleuten eine überraschend großzügige Handelsfreiheit. Über dem Portal seiner Börse prangte der stolze Spruch: „Den Kaufleuten aller Völker und Sprachen“. In einer Denkschrift aus der Zeit Philipps II. heißt es von Antwerpen: „Niemand wird bestreiten können, daß die den Kaufleuten bewilligte Freiheit die Ursache des Gedeihens dieser Stadt ist“.

Eingehende Studien führten zu der weiteren Erkenntnis, daß die Zünfte — vor allem seit dem 16. Jahrhundert — alles andere als eine lautere Ausprägung der „gemeinnützigen Idee der Nahrung“ gewesen sind. Ernst Kelter<sup>2</sup> und Gunnar Mickwitz<sup>3</sup> haben dargetan, daß bei der Entstehung der Zünfte gesellschaftliche, politische und religiöse Beweggründe zwar gewiss nicht gefehlt haben, daß aber, wie das Quellenmaterial immer deutlicher zeigt, die wirtschaftlichen Bestrebungen die wichtigste Rolle gespielt haben. Von Anfang an suchten die Handwerker den Wettbewerb untereinander durch „Verständigung“ auszuschalten, und zwar „allein um ihres eigenen Nutzens willen“, wie Christoph Kuppener im Jahre 1508 schrieb<sup>4</sup>. Schon im 13. Jahrhundert muß das Zunftwesen diese „bedrohliche Entwicklung“ genommen haben, wie die zahlreichen Zunftverbote beweisen<sup>5</sup>. Durch die Preisabreden der Zünfte wurden die Preise erhöht. Infolgedessen sank der Absatz. Überproduktion und Auftragsmangel stellten sich ein. Man mußte nunmehr folgerichtig die Zahl der Meister beschränken<sup>6</sup>. Die Stadtverwaltungen suchten, soweit sie nicht selber von den Zünften beherrscht waren, wie z. B. in Zürich und Basel, dem Monopolstreben der Zünfte durch Preistaxen die Schärfe zu nehmen. Die behördliche Preisregelung hat also letztlich nicht in der Idee der Nahrung als solcher, sondern im Kampf gegen die Zunftmonopole ihren Ursprung.

Hat man heute somit fast allgemein ein ganz anderes Bild von der wirklichen Gestalt der mittelalterlichen Wirtschaft gewonnen, so hält man trotzdem beinahe einmütig an dem geläufigen Urteil über die da-

<sup>1</sup> Vgl. R. Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger*. Bd. 2. Jena 1896, S. 8.

<sup>2</sup> *Geschichte der obrigkeitlichen Preisregelung*. Jena 1935.

<sup>3</sup> *Die Kartellfunktion der Zünfte und ihre Bedeutung bei der Entstehung des Zunftwesens*. Helsingfors 1936.

<sup>4</sup> *Traktat über den Wucher*. Abgedruckt in: Max Neumann, *Geschichte des Wuchers in Deutschland*. Halle/S. 1865, S. 598 f.

<sup>5</sup> Ernst Kelter, a. a. O., S. 32.

<sup>6</sup> Gunnar Mickwitz, a. a. O., S. 66.



malige Wirtschaftsethik fest. „Die mittelalterliche Wirtschaftsmoral“, so schreibt z. B. Jakob Strieder, „beruht durchaus auf der Idee der gerade auskömmlichen Nahrung“<sup>7</sup>. Vor allem die Scholastik habe diese Wirtschaftsauffassung vertreten. Bis ins 18. Jahrhundert reiche „zum mindesten theoretisch“ ihr Einfluß. Die Ausschaltung jeder „freien Konkurrenz“ sei ihr Ziel gewesen<sup>8</sup>. Sie habe, wie Wilhelm Endeman meinte, „die vollständige, prinzipielle Ausschließung aller Verkehrsfreiheit“ angestrebt. „Der Kirche, dem Bischofe und dem Papste“, den weltlichen Fürsten „erst in zweiter Linie“, habe es gebührt, die Preistaxen zu bestimmen. Die vollständige Durchführung dieses scholastischen Ideals hätte „volkswirtschaftlich die großartigste Polizei der kirchlichen Dogmatik über den gesamten Verkehr“ bedeutet<sup>9</sup>.

Außerordentlich merkwürdig ist es freilich, daß all diese Wissenschaftler kaum jemals eine Stelle aus den Schriften der Scholastiker anführen, ja meistens nicht einmal einen Namen nennen. Man spricht von der Scholastik. Werden ausnahmsweise einmal Namen genannt, so sind es gewöhnlich Thomas von Aquin, Antonin von Florenz, Bernardin von Siena und zuweilen noch Gabriel Biel. In den Schriften dieser Theologen, so meint Werner Sombart, sei die scholastische Nationalökonomie „wie bekannt“ — „zu ihrer höchsten Ausbildung gelangt“<sup>10</sup>. Die großen Theologen des 16. Jahrhunderts sind in der Geschichte der nationalökonomischen Lehrmeinungen fast unbekannte Größen. Und trotzdem fällt man endgültige Urteile über die Scholastik und ihre volkswirtschaftlichen Anschauungen. Preßt man damit nicht auch die Scholastik in ein Musterfach? Schafft man nicht auch hier einen „Realtyp“ der scholastischen Wirtschaftsethik, deren Inhalt angeblich durch den Begriff der „Idee der Nahrung“ eindeutig bestimmt sei?

Dazu kommt noch, daß gerade das 15. und 16. Jahrhundert einen Aufschwung des Handels und der freien Marktwirtschaft erlebt haben, der uns noch heute in Staunen versetzt. Haben die Theologen Spaniens, Italiens und Deutschlands, deren Landsleute einen weltweiten Handel trieben, all das durch planwirtschaftliche Ideologien zu unterbinden versucht? Und dürfen sich heute jene, die für Planwirtschaft und zentrale Lenkung eintreten, auf die angeblich scholastische „Idee der Nahrung“ berufen?

## *2. Die Antwort der Scholastik*

In der Hochscholastik werden wir vergebens nach Texten suchen, die eine planwirtschaftliche Lenkung im Dienste der gerade

<sup>7</sup> Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen. München und Leipzig 1925<sup>2</sup>, S. 58.

<sup>8</sup> J. Strieder, Jakob Fugger der Reiche. Leipzig 1926, S. 46.

<sup>9</sup> Die nationalökonomischen Grundsätze der canonistischen Lehre. Jena 1863, S. 96 und 100.

<sup>10</sup> Die drei Nationalökonomien. München/Leipzig 1930, S. 25.

auskömmlichen Nahrung als Ideal aufstellen. Thomas von Aquien zählt im Gegenteil Preisbestimmungsgründe auf, die Handelsgeschäfte und freie Märkte voraussetzen. Wer ein Geschäft machen wolle, so meint er, müsse wissen, in welchen Gegenden Überfluß oder Mangel an Waren herrsche; er werde dann dort einkaufen, wo Überfluß sei, und in den Bedarfsgebieten verkaufen (In Pol. Arist. I 1.9). Also weder Planwirtschaft noch Einschränkung nach dem Grundsatz der „Idee der Nahrung“!

Es dürfte überraschen, daß der Grundsatz planwirtschaftlicher Lenkung zum erstenmal bei jenen auftaucht, die erbitterte Gegner der Scholastik gewesen sind, bei den Nominalisten. Die kritische, dialektische und zum Teil spitzfindige Geisteshaltung des Nominalismus gewann als „via nova“ auf den damals gegründeten deutschen Universitäten Wien, Erfurt, Basel und Freiburg i. B. nicht geringen Einfluß. Man ist gewohnt, den aufgeschlossenen Sinn der Nominalisten zu bewundern und Verbindungsfäden von Ockham zu Locke, Berkeley und Hume zu ziehen. Auffallenderweise ist jedoch die nominalistische Wirtschaftsethik durchaus nicht fortschrittlich, sondern viel zunftstädtischer als die irgend einer anderen Epoche des Mittelalters. Die empiristische, die Metaphysik ablehnende Einstellung der Nominalisten äußerte sich in der Sittenlehre in einem überspannten *Moralpositivismus*, der willkürliche Anordnungen Gottes als letzte Norm der Sittlichkeit ansieht. Es scheint, daß das ziemlich bedenkenlose Eintreten der Nominalisten für eine zentrale behördliche Wirtschaftslenkung mit jenem *Moralpositivismus* innerlich zusammenhängt.

Der Nominalist Heinrich Heimbuch von Langenstein (geb. 1325 in Hessen, 1384 an die Universität Wien berufen) führt aus, daß viele Menschen den Warenaustausch, der doch eigentlich ein Band der Liebe um die Menschen schlingen soll, zu Lug und Trug und Bedrückung der Armen ausnützen: So kommt es, daß „in den Städten und Gegenden, wo die Geizhalse in großer Zahl sich breit machen, der Preis oder Wert der Waren häufig wächst und bis zur Teuerung steigt, obwohl dort Lebensmittel und sonstige lebensnotwendige Güter in Überfülle vorhanden sind“. Hier muß die Stadtverwaltung eingreifen. Ihre Aufgabe ist es, *Festpreise zu verordnen* und jedem den standesgemäßen Lebensunterhalt zu gewähren. Bei der Preisregelung müssen die Behörden darauf achten, ob Überfluß oder Mangel an Waren herrscht, ob das Klima für Gesundheit und Arbeit günstig ist, ob die Menschen genügsam sind oder große Bedürfnisse haben und wieviel für Lebensnotdurft und standesgemäßen Unterhalt nötig ist. „Wenn sich kluge und pflichteifrige Männer, wie es ja die Lenker einer Stadt oder eines Bezirkes sein müssen, von diesen und ähnlichen Erwägungen leiten lassen, wird es ihnen nicht schwer fallen, in hinreichend genauer Schätzung die Höhe des gerechten Warenwertes oder -preises zu finden, mag es sich dabei um Naturprodukte oder um Gewerbeerzeugnisse handeln. Sie können nämlich

leicht die einzelnen Stände der Stadt überblicken und dann abschätzen, welche und wieviele Güter jeder Stand, um standesgemäß weiterbestehen zu können, für den Lebensunterhalt sowie an Rohstoffen und berufsnotwendigen Werkzeugen nötig hat. Auch können sie wissen, wieviele Stände es gibt, wieviele Häuser und Menschen zu jedem Stande gehören, ja, wieviele Menschen in der ganzen Stadt leben<sup>11</sup>.

Ein Jahrhundert später meinte auch der Nominalist Gabriel Biel (geb. 1418 zu Speyer, 1484–91 Professor zu Tübingen), man dürfe die Preisbildung nicht den „verderbten Strebungen der Menschen“ überlassen; vielmehr müsse „der Weiseste“ die Preise festsetzen; niemand aber dürfe für weiser erachtet werden als die Behörde. Bei der amtlichen Preisfestsetzung müsse auf folgende Bestimmungsgründe geachtet werden: auf den Bedarf, die Menge oder den Mangel an Waren, die Zahl der Bedürftigen, die Nützlichkeit und Notwendigkeit der Waren, die Schwierigkeit bei der Beschaffung, die Kostbarkeit und den Arbeitsaufwand. „Wenn der Gesetzgeber das alles klug überlegt, kann er den gerechten Preis der Waren abschätzen und festlegen“<sup>12</sup>.

Ähnliche Auffassungen finden wir auch bei Martin Luther, auf den bekanntlich der Nominalismus nicht ohne Einfluß gewesen ist. Luther hält es für das beste, wenn die „weltliche oberkeyt hier vernunfttge redliche leutte setzte und verordnete, die allerley wahr überschlugen mit yhrer koste und setzten darnach das mas und zill, was sie gelten sollt“<sup>13</sup>. Sollte alles nichts nützen, so möge die Stadtverwaltung „einen redlichen und frommen Mann“ ermächtigen, daß er allein die ganze Stadt mit Brot oder Fleisch versorge und er allein in der Stadt schlachte, damit jene „stolzen Gesellen“, die Wucherer, gedemütigt würden<sup>14</sup>.

Die zu neuem Glanz aufsteigende Spätscholastik des 16. Jahrhunderts griff die gesunde Tradition der Hochscholastik mit frischem Eifer auf. Darüber hinaus zeigte sie sich vor allem für die praktischen Fragen der Sozialethik sehr aufgeschlossen. Die Entdeckung Amerikas, die Unterwerfung fremder Völker, der Negerhandel und das rege Wirtschaftsleben stellten ja auch vor allem in Spanien neue und brennende Probleme.

Gegenüber einer im Sinne der „Idee der Nahrung“ geforderten zentralen Wirtschaftslenkung verhalten sich die Theologen der Spätscholastik durchaus skeptisch, ja ablehnend. Es sind vor allem drei Bedenken, die gegen die behördliche Preisregelung vorgebracht werden:

<sup>11</sup> Tractatus de contractibus magistri Henrici de Hassia. In: Tractatus et libri Egregii viri magistri Johannis gerson. Bd. 4. Köln 1484, c. 2–10.

<sup>12</sup> Super quattuor libros sententiarum. Lugduni 1514, in 4. L., Dist. 15, qu. 10 a. 1.  
<sup>13</sup> Von Kaufhandlung und Wucher. In: Luthers Werke, Weimarer Ausgabe. Bd. 15. Weimar 1899, S. 296.

<sup>14</sup> Zit.: Gustav Schmoller, Zur Geschichte der nat.-ökon. Ansichten, Zschr. ges. Staatsw. Bd. 16, 1860, S. 535.

Erstens: Planwirtschaftliche Maßnahmen drohen das Preisgefüge zu verfälschen. Der Jesuit Ludwig Molina (1535—1600), wohl der bedeutendste Wirtschaftsethiker des 16. Jahrhunderts, stellt fest, daß es geradezu unmöglich sei, den gerechten Preis, bei dem die verschiedensten Umstände zu berücksichtigen seien, auf behördlichem Wege zu finden. Wie wolle man z. B. die Festpreise den jeweils sich ändernden Verhältnissen, etwa der Waren- und Geldmenge, anpassen? Auch führe das Taxieren zu einer Kette ohne Ende. Wer an irgendeiner Stelle in das Preisgefüge eingreife, sehe sich bald zu immer neuen Maßnahmen gezwungen. Würden z. B. Festpreise für Schuhe oder Brot verordnet, so müsse man — wegen der Verbundenheit der Güter — auch die Preise für Leder und Getreide taxieren<sup>15</sup>. Man solle also die Preistaxen, „die das ganze Reich in Verwirrung bringen und zu vielen Mißständen führen“, aufheben. Es werde sich dann „ein gerechter und mäßiger Getreidepreis“ von selber bilden<sup>16</sup>.

In der Grundhaltung stimmen die meisten spanischen Theologen mit Molina überein. So schreibt z. B. Fernandus Rebellus: „Es ist besser um das Gemeinwohl einer Stadt bestellt, wenn man dort keine Festpreise verordnet, wie es z. B. in Lissabon der Fall ist. Diese Stadt würde vollständig zugrunde gehen, wenn man einen Getreidefestpreis einführen wollte. Auch entstände, wenn alle Waren Festpreise erhielten, unnötigerweise ein großes Durcheinander im Staat.“<sup>17</sup>

Wie man sieht, bekennen sich die spanischen Spätscholastiker grundsätzlich zur freien Preisbildung, d. h. zu einer Preisgestaltung, die weder durch behördliche Eingriffe noch durch Privatmonopole gestört wird. Von hier aus ergab sich folgerichtig die Ablehnung monopolistischer Machenschaften<sup>18</sup>.

Wer im Wettbewerb steht, so hatte schon im 15. Jahrhundert der Deutsche Konrad Summenhart (†1502) erkannt, „hat weniger die Stirn und Möglichkeit, seine Waren zu Wucherpreisen zu verkaufen“, als derjenige, „der allein solche Waren führt“; denn wenn er es wagte, überhöhte Preise zu fordern, „würden die Leute von ihm weg zu anderen abwandern, die billiger verkaufen“. In der freien Wirtschaft kann also der Kaufmann den Preis nicht beliebig hoch festsetzen, „auch wenn er seiner Gesinnung nach gern zu Wucherpreisen verkaufen möchte“<sup>19</sup>.

Gerecht ist also jener Preis, der sich auf dem freien Markt im echten Wettbewerb bildet. Eben deshalb sind die Monopole unstatthaft, weil sie nach einem Wort des Jesuiten Fernandus Rebellus „den Kurs des

<sup>15</sup> De Justitia et Jure. Mainz 1659. Tr. II. disp. 367.

<sup>16</sup> ebd., disp. 365.

<sup>17</sup> Opus de obligationibus Justitiae..., Pars II. Lugduni 1608. Lib. 9. qu. 2. sect. 3. n. 14.

<sup>18</sup> Vgl. J. Höffner, Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert. Jena 1941.

<sup>19</sup> De contractibus licitis atque illicitis. Venedig 1580. Tr. 3. qu. 56. Cor. 2. p. 265.



gerechten Preises vernichten“<sup>20</sup>. In diesem Zusammenhang weisen die spanischen Theologen das mit der „Idee der Nahrung“ unvereinbare Wort, „eine Ware sei soviel wert, als man dafür bekomme“, durchaus nicht von vornherein zurück, sondern schreiben, es sei richtig, „wenn Gewalt, Betrug und jede Arglist fehlen, die beim Käufer die freie Willensbildung unmöglich machen“<sup>21</sup>, wenn „jedes Monopol, jeder Betrug und jede List“ ausgeschlossen sind<sup>22</sup>, wenn der Preis nicht „durch einen Monopolschwindel oder durch eine ähnliche Betrügerei eingeführt worden ist“<sup>23</sup>.

Die freie Preisbildung bringt es freilich mit sich, daß die Preise nicht immer stabil bleiben können, sondern häufig schwanken müssen: je nach der Warenmenge, der Zahl der Käufer und Verkäufer, der Geldmenge, der Art des Verkaufs usw.<sup>24</sup>. „Wenn die Geldmenge zunimmt“, so lesen wir bei Ludwig Molina, „sinkt der Geldwert im Verhältnis zu den übrigen Waren, oder anders ausgedrückt: es steigt der Wert der übrigen Waren im Vergleich zum Geld . . . Nun ist jedoch in Spanien die Geldmenge durch den ungeheuren Druck des Goldes und Silbers, das alljährlich aus der Neuen Welt und aus anderen Gegenden eingeführt wird, in geradezu staunenswerter Weise gewachsen. Wir sehen ja, daß die Warenpreise in den letzten fünfzig Jahren um das Doppelte, ja sogar um das Dreifache gestiegen sind . . .“<sup>25</sup>.

Zweiter Einwand: Das System der Preislenkung droht zur Behörden-Korruption zu führen. Am entschiedensten hat Ludwig Molina dieses Bedenken unterstrichen. Die Preisregelung, so führt er aus, kommt gar nicht an erster Stelle den Armen zugute; die Nutznießer sind vielmehr die Indienflotte, die Magnaten und die Mächtigen samt deren Verwandten und Freunden, ja sogar die Beamten, die unter Ausnutzung ihrer Stellung den Eigentümern das Getreide zwangsweise wegnehmen und dann Geschäfte damit machen. Zum mindesten solle man also dafür sorgen, daß die Beamten, „denen die Verteilung des Getreides obliegt, es nicht sich selbst, ihren Freunden und anderen öffentlichen Beamten zuschustern“, sondern an die Bauern als Saatgut und an die Bäcker weitergeben; auch solle man die Bauern, die das Getreide abliefern müssen, nicht unnötig durch spätes Abholen des Getreides, durch Hinauszögern der Bezahlung und durch Forderung von Geschenken quälen<sup>26</sup>. „Im letztverflossenen Jahr 1599“, so schreibt

<sup>20</sup> a. a. O., Pars 2. Lib. 9. qu. 7. n. 5.

<sup>21</sup> Dominicus Soto, De Justitia et Jure Libri decem. Venedig 1608. Lib. 2. q. 2. a. 3.

<sup>22</sup> Martin v. Azpilcueta (Navarrus), Endiridion sive Manuale . . . Paris 1607, cap. 23, n. 80.

<sup>23</sup> Ludwig Molina, a. a. O. Tr. II. disp. 348. n. 3.

<sup>24</sup> Ludwig Lopez, Tractatus de contractibus et negotiationibus. Lugduni 1593, Lib. I. cap. 14. p. 78.

<sup>25</sup> L. Molina, a. a. O., Tr. I. disp. 83.

<sup>26</sup> ebd., Tr. II. disp. 365. n. 16.

Molina an anderer Stelle, haben die spanischen Beamten den Bauern sogar das Saatgut und das für die eigene Familie notwendige Brotgetreide beschlagnahmt. Manche Ortschaften erreichten es nur durch die Zahlung großer Geldsummen, daß die Ablieferungsquote herabgesetzt wurde. „Von klagenden Bauern hörte ich“, daß manche Beamte, die Mitglieder der Ablieferungskommission sind, zunächst den Bauern fast das sämtliche Getreide wegnahmen und sie dann veranlaßten, ein Gesuch um Zuteilung der für den Lebensunterhalt der Familie notwendigen Getreidemenge einzureichen. Natürlich mußten die Ärmsten „für die Abfassung, die Überbringung und Befürwortung“ dieses Gesuches wiederum Geld bezahlen. Warnend nennt Molina diese „Korruption und Liederlichkeit“ ein „großes Unheil für den Staat“<sup>27</sup>.

Drittens: Die Preisregelung führt zu zahllosen Gesetzesübertretungen und untergräbt damit die Achtung vor der Rechtsordnung. Martin von Azpilcueta, der berühmte „Navarrus“ (†1586), hat den durch die Erfahrung bestätigten Satz geschrieben: „Ich bin der Ansicht, daß äußerst selten eine Preistaxe verordnet werden sollte. Denn zunächst einmal gibt sie Anlaß, daß verdorbene und beinahe unbrauchbare Waren zu demselben Preise verkauft werden wie gute und nützliche. Ferner hält sich in großen Notzeiten doch keiner an den Festpreis, in guten Zeiten aber ist eine Taxierung kaum notwendig . . . Dazu kommt, daß die Taxe der Anlaß zu zahllosen schweren Verfehlungen ist; wird sie doch auf tausenderlei Weise umgangen; so weigern sich z. B. manche, eine taxierte Ware, etwa Getreide, zu verkaufen, wenn nicht zugleich eine nicht taxierte Ware, etwa Wein, zum doppelt und dreifach höheren Preise, als sie eigentlich wert ist, noch dazu gekauft wird“<sup>28</sup>.

Ludwig Molina beruft sich auf diese Stelle und fährt fort: „Ich bin derselben Ansicht“; denn die Festpreise führen zu zahllosen Gesetzesübertretungen, Lügen, Meineiden usw. Darüber wissen „die Beichtväter und Theologieprofessoren, die täglich in diesen Angelegenheiten um Rat gefragt werden“, Bescheid. Die behördliche Preisregelung reizt ja geradezu zu massenhafter Übertretung, da die Kaufverträge nicht öffentlich, sondern „insgeheim in den Privathäusern und ohne Zeugen“ abgeschlossen werden. Eine verantwortungsbewußte Regierung sollte überhaupt kein Gesetz erlassen, von dem sie voraussieht, daß es fast allgemein übertreten wird“<sup>29</sup>.

Die Bedenken der spanischen Theologen gegen planwirtschaftliche Maßnahmen erscheinen uns heute im wesentlichen durchaus berechtigt und sehr zeitgemäß. Sie decken sich übrigens in vielen Punkten mit den

<sup>27</sup> ebd., Tr. V. disp. 69. n. 2.

<sup>28</sup> Enchiridion, a. a. O., c. 23, n. 88.

<sup>29</sup> a. a. O., Tr. II. disp. 365, n. 13.

Einwänden, die heute von bedeutenden Wissenschaftlern und Politikern gegen die verschiedenen Formen und Methoden der behördlichen Wirtschaftslenkung und die damit verbundene heillose Verbürokratisierung der Wirtschaft erhoben werden. Die spanischen Bauern des 16. Jahrhunderts hätten z. B. dem Londoner Nationalökonom F. A. Hayek ohne Bedenken zugestimmt, daß nämlich „je mehr der Staat plant, das Planen für den einzelnen um so schwieriger wird“<sup>30</sup>.

Mit besonderem Nachdruck weist man heute darauf hin, daß die Planwirtschaft das Preisgefüge vergewaltige, eine Erkenntnis, die von den spanischen Theologen, wie wir sahen, mit aller Deutlichkeit ausgesprochen worden ist. So erklärt z. B. der Genfer Wirtschaftswissenschaftler Wilhelm Röpke, daß die Planwirtschaft vor einer „schlechthin unlösbaren“ Aufgabe stehe; man müsse sich nur „die Hilflosigkeit jener Wirtschaftszentrale vorstellen, die sich auf dem Ozean der kompliziertesten Wirtschaftsvorgänge ohne den Kompaß der Preisbildung zurechtfinden solle“. Planwirtschaftliche Berechnungen lägen „vollkommen jenseits menschlicher Möglichkeiten, erstens, weil es undenkbar ist, daß wir alle notwendigen Daten im voraus ermitteln könnten, und zweitens, weil selbst dann, wenn wir diese Daten kennten, für eine einzige Preisbildung mehr Gleichungen höheren und höchsten Grades zu lösen sein würden, als ein Mensch während seines ganzen Lebens bewältigen könnte“<sup>31</sup>.

Wir werden heute den drei Bedenken der Scholastiker noch einen vierten und schlechthin entscheidenden Einwand gegen die Planwirtschaft hinzufügen müssen. Planwirtschaft bedeutet Allmacht der Bürokratie, Diktatur des Behördenapparates und damit Bedrohung der menschlichen Freiheit. Thomas von Aquin hat darauf aufmerksam gemacht, daß eine starke Abhängigkeit den Charakter des Menschen verderben könne, eine Gefahr, die stets bestehe, „falls die Untergebenen nicht Menschen hoher Tugend seien“ (2. 2. 10. 10c).

Nun bietet jedoch, wie Professor C. v. Dietze im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift schrieb, eine moderne „Millionen von Menschen umfassende und daher entpersönlichte Zentralverwaltungswirtschaft dämonischem Machtstreben einzigartige Möglichkeiten“; sie ist „ein höchst wirkungsvolles Mittel zur Durchsetzung von Totalitätsansprüchen und zur Vernichtung jeder Humanität“<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> F. A. Hayek, *Der Weg zur Knechtschaft*. Erlenbach-Zürich 1945, S. 105 f.

<sup>31</sup> Wilhelm Röpke, *Civitas humana*. Erlenbach-Zürich 1946, S. 53 und 58.

<sup>32</sup> C. v. Dietze, *Programmatistische Grundlinien der Wirtschafts- und Sozialpolitik aus christlicher Verantwortung*. In dieser Zeitschrift, 1947, S. 131 f.

# Die Lage des westdeutschen Katholizismus vor 1848

Von Rektor Johannes Schuth (Morbach)

Der verdienstvolle Verfasser der „Deutschen Geschichte im XIX. Jahrhundert“, der Münchener Historiker Prof. F. Schnabel, klagt mit Recht im 4. Band seines Werkes<sup>1</sup>, daß die religiöse Entwicklung des XIX. Jahrhunderts in Deutschland bisher noch keine Gesamtdarstellung gefunden habe. Jeder, der sich mit dieser Periode näher beschäftigt, wird ihm nur zustimmen können. Daher beruhen die folgenden Ausführungen zum großen Teil auf bisher ungedrucktem bzw. unveröffentlichtem Material.

Das XIX. Jahrh. begann für die katholische Kirche in Deutschland mit einem furchtbaren Schlag, dem „Reichsdeputationshauptschluß“ von 1803 (Säkularisation). Dadurch wurde sie nicht nur ihres reichen Grundbesitzes beraubt; es wurden nicht nur unzählige Klöster und Stifte aufgehoben, sondern es wurde auch der ganze äußere Rahmen, die kirchliche Organisation, zerschlagen, die bisher mit dem „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“ aufs engste verbunden gewesen war. Auf dieser Tatsache beruht hauptsächlich das während des ganzen XIX. Jahrhunderts in weiten katholischen Kreisen Deutschlands herrschende „Inferioritätsgefühl“ gegenüber den besser gestellten protestantischen Mitbürgern. Was aber zunächst als furchtbares Unheil erschien, sollte sich doch noch am Ende als Segen erweisen. Durch die gewaltigen äußeren Einbußen war die katholische Kirche gezwungen, ihre inneren Kräfte zu entwickeln. So kam es, daß ein knappes Jahrzehnt nach dem Zusammenbruch der alten Reichskirche der päpstliche Vertreter auf dem Wiener Kongreß, Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi, nicht nur bei Klemens Maria Hofbauer und seinem Kreis, sondern auch bei Dompräbendat Hellferich in Speyer und bei dem späteren Kardinal Häffelin in München wirksame Unterstützung fand. Wenn auch das erstrebte Reichskonkordat nicht zustande kam, gelang es doch dem gewandten Diplomaten Consalvi und seinen Helfern, Vereinbarungen über die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland mit den Einzelstaaten zustande zu bringen. Das Bayrische Konkordat von 1817, das durch die Tegernseer Erklärung von 1818 (2. Beilage zur Bayrischen Verfassung) und deren Handhabung trotz des Protestes von Pius VII. wesentlich eingeengt und verschlechtert wurde, das Preußische Konkordat vom 16. 7. 1821 (Bulle „De salute animarum“) und die Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz von 1827 (Bulle „Ad dominici gregis custodiam“ 11. 4. 1827) sind die wich-

<sup>1</sup> Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1937. IV, p. 578.



tigste Frucht dieser Bemühungen. Innerhalb dieser Grenzen konnte die Kirche jetzt wieder versuchen, ihre gottgegebene Mission beim deutschen katholischen Volke durchzuführen.

Hatte bisher im großen und ganzen immer noch der alte Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens von 1555 gegolten: „Cuius regio eius religio“, so sah sich die katholische Kirche durch die Vereinigung rein katholischer Gebiete mit überwiegend protestantischen Landesteilen in den meisten deutschen Staaten in eine neue und schwierige Lage versetzt. Wie das sich in katholischen rheinischen Kreisen auswirkte, zeigt am besten ein Beispiel aus der Stadt Koblenz. Am 30. 9. 1824 hatte der „Eilbote von Elbing“ Nr. 197 einen Artikel gebracht, in dem er die Verlegung des Kgl. Oberpräsidiums und des Generalkommandos von Koblenz forderte wegen „gehässiger Unzufriedenheit, Klagsucht, Ausschließung von der Teilnahme an vaterländischen Festen“. Auf Antrag von H. J. Dietz beschloß der Stadtrat einen Protest an den Oberpräsidenten zu richten, in dem es heißt:<sup>2</sup> „Es ist uns nicht unbekannt geblieben, wie dieses Blatt die Bewohner der Stadt Koblenz in ihren heiligsten Gefühlen verwundet und das Haupt der Kirche angreift und mit Spott verfolgt. Wir protestieren gegen diese Verleumdungen. Ist es, um den König mißtrauisch zu machen? Ist es, um eine Opposition hervorzurufen und dann als Richter aufzutreten? Wir verlangen einen Widerruf und eine Ehrenerklärung.“ Der Oberpräsident gab diesem Protest des Stadtrats nach. Es dürfte nicht zuviel behauptet sein, wenn man sagt, daß darin wohl die erste Lebensäußerung des wenige Jahre später ins Leben tretenden katholischen Koblenzer Kreises zu erblicken ist.

Die Nichteinlösung des in feierlicher Form gegebenen Versprechens des preußischen Königs, eine Verfassung zu gewähren, löste bittere Enttäuschung aus, zumal die süddeutschen Glaubensbrüder in den Kammern ihres Landes Gelegenheit hatten, ihre Beschwerden vorzubringen. „In einer ganzen Reihe von Maßregeln und Einrichtungen glaubte das Volk, und wohl nicht mit Unrecht, ein Mißtrauen der Regierung gegen sich zu erkennen. Und diese Wahrnehmung genügte, um sofort die noch junge Zuneigung in bitteren Unwillen und Haß umschlagen und die uralten Vorurteile gegen alles Preußische in den Herzen wieder lebendig werden zu lassen. Fast alle einflußreichen Ämter sah man mit Fremden besetzt (unter den 19 Räten und Assessoren der Koblenzer Regierung befanden sich z. B. nur zwei katholische Rheinländer). Diese Fremden brachten zum großen Teil weder Liebe noch Verständnis für das rheinische Leben und Wesen mit. Sie dünkten sich den Rheinländern geistig weit überlegen, und die Anmaßung, mit der mancher auf die eingesessenen Bürger hinabblickte, empörte den gerechten Stolz derselben. Das Volk fühlte sich in seinem innersten Wesen bedroht und wachte daher eifersüchtig über

<sup>2</sup> Staatsarchiv Koblenz, Abt. 623 Nr. 2438.

das geringste seiner Rechte und Traditionen. Jede Maßregel der Regierung, gleichviel, ob an sich gut oder schlecht, wurde mit tiefstem Mißtrauen aufgenommen. Man suchte selbst da Kränkungen, wo kein Grund dazu vorhanden war. Sogar die Verwaltung der so verhaßten französischen Nation schien jetzt im Vergleich mit der neuen preußischen freier und besser<sup>3</sup>. Dieses Urteil von einer Seite, die der preußischen Regierung durchaus nicht abgeneigt war, dürfte wohl der allgemeinen damaligen Stimmung entsprechen.

Daß der Koblenzer Kreis allmählich bekannt wurde und Einfluß gewann, geht aus den Berichten des Landrats Schnabel in den dreißiger Jahren nach Berlin hervor. Dieser, seit Januar 1831 Polizeidirektor in Aachen, erhielt Geheimaufträge vom Minister des Innern zur Überwachung der rheinischen Behörden. Er sandte wöchentliche Berichte an diesen, die sehr mit Vorsicht zu gebrauchen sind, da sie mehr der Phantasie des Verfassers als den Tatsachen entsprechen<sup>4</sup>. Seine Tätigkeit fand durchaus nicht den Beifall der rheinischen Behörden, und er lebte in beständigem Konflikt mit ihnen. Trotz des Widerspruchs der Provinzialbehörden und des 4. rheinischen Landtages von 1833 erfolgte die Anstellung Schnabels. Er blieb in dieser Stellung bis zum Jahre 1841. Für die Art seiner Berichterstattung sei ein bezeichnendes Beispiel angeführt, das typisch ist für die Beziehungen zwischen Regierung und Katholiken in Westdeutschland. Im August 1836 wurde in Koblenz unter Teilnahme des Bischofs v. Hommer (Trier) und des gesamten Koblenzer Kreises das tausendjährige Jubiläum der St. Kastorkirche mit besonderem Glanze gefeiert. Wenn Schnabel in seinem Berichte vom 18. August 1836 an das Ministerium diese rein kirchliche Feier als eine „Demonstration gegen die Regierung“ deutet, so ist das ein Zeichen für die Nervosität, mit der man auf preußischer Seite schon damals das gespannte Verhältnis zwischen Kirche und Staat betrachtete. Im Jahre 1835 erschien sodann das „rote Buch“, das durch die katholische Partei eifrig verbreitet wurde. Die Verbreitung der 1836 zu Lüttich gedruckten Schrift „Winterabendunterhaltungen einiger Landleute am warmen Ofen“, die trotz ihres harmlosen Titels sehr gehässig war und deren Material wahrscheinlich von Binterim (Bilk) geliefert worden war, wurde zwar verboten, aber doch in Hunderten von Exemplaren von Belgien her in die Rheinprovinz eingeschmuggelt.

In diese dumpfe und schwüle Atmosphäre fiel wie ein Blitz das „Kölner Ereignis“ vom 20. 11. 1837: Die Verhaftung des Kölner Erzbischofs Clemens August v. Droste-Vischering und seine Abführung auf die Festung Minden. Es wirkte wie ein reinigendes Gewitter. Charaktere-

<sup>3</sup> Christine von Hoiningen-Huene, Erinnerungen an Amalie von Lassaulx (Schwester Augustine). Gotha 1878, p. XL.

<sup>4</sup> Originale im Geheimen Staatsarchiv zu Berlin-Dahlem, Duplikate im Archiv des ehemaligen preußischen Oberpräsidiums in Koblenz.

ristisch ist die Äußerung eines älteren Landgeistlichen der Diözese Trier, den uns die Biographin der Amalie v. Lassaulx überliefert: „Da sind wir erst wieder katholisch geworden. Vorher wußten wir selber kaum, was wir waren“<sup>5</sup>. Bezeichnend für die Stimmung, wie sie damals im Rheinlande auch in den weitesten protestantischen Kreisen herrschte, ist ein Satz, den ein Anonymus (Max v. Gagern?) an den Aachener Regierungspräsidenten Grafen v. Arnim schrieb: „Religion, Gewissensfreiheit und persönliche Sicherheit sind gefährdet. Jeder einzelne fühlt sich in der Person des Erzbischofs verletzt“<sup>6</sup>. Selbst ein Mann wie Pfarrer Holzer von U. L. Frau in Koblenz, der als Hermesianer sonst unentwegt zur Politik der Regierung stand, veröffentlichte in dem Streit, den die Regierung und der Bischöfliche Stuhl zu Trier wegen des Eigentumsrechtes an der Dreifaltigkeitskirche in Trier führte, und der nach Jahren zugunsten des Bischofs entschieden wurde, eine Schrift: „Zum preußischen Kirchenrecht. Eine zeitgemäße Monographie. Schaffhausen 1838“. In dieser griff er die Willkür der Regierung in ihrer ganzen Kirchen- und Rechtspolitik an.

Die katholische Kirche gewann den Sieg in diesem Kampfe. Die preußische Regierung mußte den Rückzug auf der ganzen Linie antreten. Durch Vermittlung des bayrischen Königs Ludwigs I. wurde die Angelegenheit in der Form beigelegt, daß der Bischof von Speyer, Johannes v. Geissel, im Jahre 1842 zunächst als Koadjutor des Erzbischofs und 1845 nach dem Tode von Clemens August als Nachfolger an seine Stelle trat. Wenn der Wille des neuen Königs Friedrich Wilhelms IV. auch gut war und er persönlich Wohlwollen gegenüber der katholischen Kirche und ihren Dienern an den Tag legte, so war doch das Unverständnis und die ablehnende Haltung der Ministerialbürokratie und der nachgeordneten Provinzialbehörden gegenüber den Interessen der Kirche unverändert. Wie der König selbst in dieser Hinsicht seine Minister einschätzte, zeigt eine Bemerkung über den Kultusminister v. Eichhorn, die Bischof Arnoldi von Trier in einem Brief an Erzbischof v. Geissel vom 7. 12. 1845 aus dem Munde des Königs berichtet: „Eichhorn (als Kultusminister) würde für Hochschulen glänzend sein, die römische Kirche aber mit Nadeln zur Verzweiflung kitzeln“<sup>7</sup>. Wie sehr muß ein so konservativer königstreuer Mann wie Geissel unter solchen Verhältnissen gelitten haben! Auch Kardinal Melchior v. Diepenbrock von Breslau hat einige Jahre später an Geissel geschrieben: „Die Mitra eines katholischen Bischofs in Preußen ist wahrlich mit Dornen gefüttert“<sup>8</sup>. Nach dem Beispiel der großen Staaten handelten auch die „dii minores

<sup>5</sup> Vgl. Anm. 3, a. a. O., p. 72.

<sup>6</sup> Dr. P. Vogel, Beiträge zur Geschichte des Kölner Kirchenstreites (Studien zur rhein. Gesch., Heft 5). Bonn 1913, p. 79.

<sup>7</sup> O. Pfülf, Kardinal v. Geissel, Freiburg i. Br. 1896, I. p. 424, Anm. 1.

<sup>8</sup> ebd., p. 344, Anm. 1.

gentium“, die deutschen Mittel- und Kleinstaaten. Als im Jahre 1839 Papst Gregor XVI. für die Katholiken der norddeutschen Diaspora das Apostolische Vikariat Hamburg errichten wollte und den Pfarrer Johann Theodor Laurent in Gemmenich bei Aachen, eines der eifrigsten Mitglieder des Aachener katholischen Kreises, zum ersten Inhaber dieses bischöflichen Stuhles bestellte, erhob sich ein derartiger Sturm unter den deutschen Regierungen, besonders in Preußen, daß sich Laurent gezwungen sah, seine Ernennung in die Hände des Papstes zurückzulegen. Vor allem die preußische Diplomatie mit ihrer katholikenfeindlichen Einstellung hat das Gelingen dieses Planes vereitelt<sup>9</sup>.

Da den preußischen Katholiken jede Aussicht politischer Wirksamkeit, wie sie ihren süddeutschen Glaubensbrüdern in ihren Landtagen vergönnt war, unmöglich war, wendeten sie ihre Hauptaufmerksamkeit auf die Förderung des innerkirchlichen Lebens, besonders in den Werken der Caritas. Die großartige Wirksamkeit der krankenpflegenden Orden (Schwestern vom Armen Kinde Jesu unter Mutter Klara Fey, Armen-Schwestern vom hl. Franziskus von Mutter Franziska Schervier, Schwestern von der christlichen Liebe von Pauline v. Mallincrodt) ist in den katholischen Zirkeln von Aachen, Köln und Koblenz in den Jahren vor 1848 vorbereitet worden, so daß sie nach Erlangung der kirchlichen Freiheit ihre segensreiche Tätigkeit beginnen konnten. Die Trierer Wallfahrt zum Hl. Rock (1844), der Sturm, der sich damals gegen die katholische Kirche und ihre Einrichtungen erhob, die Flut von Schmähliteratur, die über alles, was einem katholischen Christen heilig ist, sich ergoß, war die nächste Veranlassung zur Gründung des „Borromäusvereins zur Verbreitung guter Bücher“. Koblenz ist die eigentliche Wiege dieses Vereins. Denn hier haben A. Reichensperger und sein Freund A. v. Thimus den ersten Plan zur Gründung auf einem gemeinsamen Spaziergang auf der Mainzer Chaussee gefaßt und im Jahre 1845 in Bonn verwirklicht. Zu den von Erzbischof v. Geissel bestimmten ersten Vorstandsmitgliedern des Vereins gehörte neben dem Pfarrer Holzer von U. L. Frauen (dem späteren Dompropst von Trier) auch Dietz und Justizrat Adams in Koblenz.

In diese Zeit fallen auch die Anfänge der katholischen Presse im Rheinland. Die „Historisch-politischen Blätter“ in München waren sofort nach ihrem Erscheinen für das Gebiet des preußischen Staates verboten und Petitionen der katholischen Kreise in Köln, Aachen und Koblenz vom Ministerium in Berlin abschlägig beschieden worden. So dachte man, auf die bestehenden Tageszeitungen Einfluß zu gewinnen und sie im katholischen Sinne umzugestalten. Das gelang z. B. bei der „Rhein- und Moselzeitung“ in Koblenz, weniger bei der „Trierer Zeitung“, die in ihrem alten katholikenfeindlichen Fahrwasser verblieb.

<sup>9</sup> Möller, Joh. Th. Laurent, Trier 1887, I. 481 ff.



# Uebersichten und Berichte

## Thomas von Aquin und die Aufgabe der Theologie,

Thomas v. A. hat 1257/8 einen unvollendet gebliebenen Kommentar zu der Schrift des Boethius *De trinitate* geschrieben, der neben der Auslegung des Textes eine Reihe tiefgehender Fragen zur theologischen Erkenntnis- und Einleitungslehre stellt. Dieses *Opusculum* des hl. Thomas ist von Martin Grabmann zum Gegenstand einer gründlichen und breiten Studie gewählt worden<sup>1</sup>. Er gibt zunächst eine historische Einleitung in das Werk des Boethius und den Kommentar des Aquinaten. Nach einer feinen Würdigung des Prologs behandelt er dann gemäß der Reihenfolge der *Quaestiones* bei Thomas die diesseitige Erkenntnis des Göttlichen, wobei er Gelegenheit hat, sich mit der augustinischen Illuminationstheorie und ihren heutigen Deutungen sowie mit dem Ontologismus zu befassen. Darauf wendet er sich der wissenschaftlichen Gestaltung der Erkenntnis des Göttlichen in der Theologie zu. Hier sind es die damals wie heute brennenden Probleme der Erlaubtheit theologischer Spekulationen, des Wissenschaftscharakters der Theologie und der Verwertung philosophischer Begriffe und Beweisgänge in der Theologie.

Die Lehre des Aquinaten kann nur dann richtig erfaßt und gedeutet werden, wenn der heilige Thomas historisch interpretiert wird, d. h. aus seiner Eigenart, wie sie sich in seinem eigenen wissenschaftlichen Werdegang erschließt, aus der lebendigen Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen und aus der unverfälschten Überlieferung der ältesten Thomistenschule. Diese Art, Thomas zu deuten, unterscheidet sich also von den früheren Versuchen, ihn zu kommentieren, beträchtlich. Sie ist charakteristisch für M. Grabmann, der mit dem Rüstzeug moderner historischer Forschung und einer einzigartigen Kenntnis der zahlreichen noch ungedruckten scholastischen Werke hier die Wege bereitet hat, auf die schon Heinrich Denifle († 1906) und A. Gardeil († 1931) vor Jahrzehnten hingewiesen haben. Er selbst schreibt über seine Art, die Gedanken des heiligen Thomas zu erläutern, also (Seite 31—32):

„Ich bringe jeweils zuerst den Gedankengang der Artikel des heiligen Thomas in freier Anlehnung an den Text und knüpfe daran Erklärungen. Hierbei verwende ich nach dem Grundsatz: *Divus Thomas sui interpres* die parallelen Texte aus den anderen thomistischen Werken. Für die Fragen der theologischen Erkenntnislehre und der eigentlichen theologischen Wissenschaftslehre . . . ziehe ich zur Erklärung die Werke von Dominikanertheologen aus der unmittelbaren Gegenwart und Umgebung des hl. Thomas, die gutenteils seine Schüler gewesen sind, Petrus von Tarantasia (den seligen Papst Innozenz V.), Kardinal Hannibaldus de Hannibaldis, Bombolognus von Bologna, Remigio de' Girolami von Florenz, der nicht bloß unmittelbarer Thomasschüler, sondern auch der Lehrer Dantes gewesen ist, ausgiebig heran. Fernerhin benütze ich auch die Schriften von hervorragenden Vertretern der ältesten Thomistenschule aus dem Dominikanerorden, vor allem des Bernhard von Trilia, der . . . förmliche Kommentare zu einzelnen Artikeln unseres *Opusculum* geschrieben hat, und des Johannes Quidort von Paris, der einer der scharfsinnigsten Vertreter der ältesten Pariser Thomistenschule aus dem Predigerorden gewesen ist . . . Für die Darstellung der Lehre des hl. Thomas von der Theologie als Wissenschaft, von der Subalternation der Theologie, von der Theologie als *scientia argumentativa* hat mir die schon genannte Schrift von P. M.-D. Chenu O. P., *La théologie comme science au XIIIe. siècle*, vorzügliche Dienste

(<sup>1</sup>) Grabmann, Martin, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“*. Paulusverlag Freiburg in der Schweiz 1948. 392 S.

geleistet. Er hat in seinen ideengeschichtlichen Untersuchungen die einschlägigen Theorien und auch Texte von Wilhelm von Auxerre, von den älteren mehr augustinisch eingestellten Dominikanertheologen Roland von Cremona, Richard Fishacre und Robert Kilwardby, von den Hauptvertretern der älteren Franziskanerschule Alexander von Hales, Bonaventura und Odo Rigaldus in weitem Umfange und sorgfältiger Abwägung vor unseren Augen ausgebreitet und auch zur neuesten Literatur über die Interpretation dieser Texte Stellung genommen. Die von mir zur Erklärung des heiligen Thomas beigebrachten Texte aus der Dominikanertheologie des 13. Jahrhunderts bilden eine Ergänzung der Schrift von P. Chenu, mit dem ich auch in der hohen Einschätzung der Schrift des heiligen Thomas in *Boethium de Trinitate* mich einig weiß. Bei der Analyse der Quästionen und Artikel, die vorwiegend mit der profanen Wissenschaftslehre sich befassen (q. 5 und 6), habe ich auch die Wissenschaftslehren des 13. Jahrhunderts, soweit sie für mich erreichbar waren, berücksichtigt. Außerdem habe ich hier die Benutzung und Erklärung, welche diese Auführungen des englischen Lehrers in den späteren und auch neueren systematischen Darstellungen der thomistischen Philosophie gefunden haben, berücksichtigt.“

Gr. hat hier in klarer Sprache und vornehmer Würdigung aller einschlägigen Leistungen anderer uns die Theorie dargelegt, die Thomas v. A. von der theologischen Erkenntnis und Wissenschaft hatte. Diesem Band wird ein zweiter folgen, der die philosophische Wissenschaftslehre des Aquinaten an Hand der beiden letzten *Quaestiones* zu Boethius de trinitate darlegt.

Nachdem uns die Theorien, die Thomas über die theologische Wissenschaft vortrug, erläutert sind, erhebt sich die Frage, wie die tatsächliche Handhabe dieser Theorie durch den heiligen Thomas gewesen ist. Darüber ist noch wenig erforscht. Der Rezensent u. a. haben gezeigt, daß Thomas in der Verwertung der *authoritates* Grundsätze anwendet, über die er in seinen theoretischen Darlegungen sich nicht verbreitet. Ähnlich wäre zu prüfen, was einzelne Untersuchungen des Aquinaten vom Gesichtspunkt der angewandten Methode der spekulativen Theologie uns zu sagen haben. Es würde sich wohl zeigen, daß es beim heiligen Thomas weniger darauf ankam, Schlußfolgerungen zu ziehen, als den Sinn der Dogmen aufzuhellen. Auch Chenu hat auf diese Aufgabe hingewiesen mit den von Gr. (S. 176) zitierten Worten: „Ce serait donc le lieu de considérer saint Thomas lui-même en oeuvre de théologien, in actu exercito, au delà de la théorie qu'il en a pu bâtir, et dont nous aurions en lui-même le plus vrai et le plus vivant commentaire . . .“ Möge in der Schule, die Gr. ohne ein einzwängendes System durch die fruchtbare Anregung, die von seiner Forschergestalt ausging, und durch die gütige Anleitung, die seine Hilfsbereitschaft gewährte, allmählich herangebildet hat, — 2 aus dem Kreise seiner engeren Schüler sind Bischöfe (Eichstätt † und Mainz), 14 wirken zur Zeit an den Hochschulen von Bamberg, Bonn, Eichstätt, Freising, München, Passau, Regensburg, Trier und Wien — auch diese Arbeit in Angriff genommen werden.

Gr., der 1909 und 1911 die beiden Bände über die Geschichte der scholastischen Methode veröffentlicht hat, ist seitdem in einer seltenen Vielzahl von Veröffentlichungen dem Problem des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei den Scholastikern nachgegangen. Aber der 3. Band der Geschichte der scholastischen Methode blieb ungeschrieben. Mit Recht darf aber Gr. in dem vorliegenden Werk und dem noch erscheinenden 2. Band über die Theorie der wissenschaftlichen Methode bei Thomas v. A. uns einen Ersatz anbieten, mit dem wir reich beschenkt worden sind.

Dem Zwecke, den Gr. sich gesetzt hat, entspricht es, wenn zwar Kritik geübt wird an der Thomasinterpretation anderer Theologen, auch an eigenen früheren Meinungen über historische Fragen, aber Thomas selbst nicht kritisiert wird. Das entbindet freilich die heutige Theologie nicht von der Verpflichtung, die Auffassung

des hl. Thomas mit den neueren und neuesten wissenschaftlichen Problemen in Verbindung zu bringen und im Geiste des Aquinaten nach einer Lösung zu suchen, die der Buchstabe der Werke des heiligen Thomas noch nicht bieten konnte. Hier ist vor allem zu denken an die Probleme des Glaubensaktes und des Wesens des Christentums. Denn in der Wesensmitte der christlichen Religion stehen nicht allgemeine oder partikuläre Sätze, die man mit den Prinzipien der aristotelischen Wissenschaftslehre vergleichen kann, sondern heilsgeschichtliche Ereignisse: die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, sein Heilswerk in Lehre, Tod und Verherrlichung, die Sendung des Hl. Geistes. Sie werden geistig erfaßt im Glauben, bei dem die ganze menschliche Person sich für Christus entscheidet und zugleich mit dem heilskräftigen Leiden des Gottessohnes verbunden wird. Die theologische Erkenntnis der das Wesen des Christentums kennzeichnenden Geschehnisse und ihre wissenschaftliche Darstellung muß also ausgehen von einer Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, die es gestattet, dem geistigen Erfassen der Heilsgeschichte ganz gerecht zu werden. Hier hat über Augustinus und Thomas hinaus John Henry Newman uns Wege gewiesen. Ignaz Bakes

## Nochmals das Pfarrprinzip

In den letzten Monaten haben nicht wenige Seelsorger zum Aufsatz P. O. v. Nell-Breunings „Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip“ (Jahrgang 1947 dieser Zeitschrift, S. 257–262) in Gesprächen mit dem Schriftleiter und in mehr oder weniger umfangreichen Zuschriften Stellung genommen. Was P. O. v. Nell-Breuning über die rein rechtliche Seite der Frage ausführt, wird fast allgemein als wertvolle und durchaus notwendige Klärung begrüßt. Die Bedenken, die geltend gemacht werden, gehen von seelsorglichen Erwägungen aus. Es fehlt der Raum, die einzelnen Entgegnungen im ganzen Wortlaut zu veröffentlichen; so sei versucht, das Wesentliche — als Fortsetzung der Aussprache, nicht als redthaberische und endgültige Doktrin — zusammenzufassen.

Viele stoßen sich an der Ausdeutung der beiden Begriffe „Pfarrgemeinde und Pfarrfamilie“. Ein Pfarrer schreibt z. B.: „Mir scheint, daß P. O. v. Nell-Breuning die Pfarrgemeinde mit der Kirchengemeinde gleichsetzt. Das ist unhaltbar. Nur die Kirchengemeinde stammt aus dem Staatskirchenrecht. Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie und Pfarrei bezeichnen demgegenüber in der Sprache der heutigen Seelsorge und auch im Denken unserer Pfarrkinder im wesentlichen ein und dasselbe, nämlich eine Seelsorgeeinheit innerhalb des Bistums, die zwar auf Gebietsgrundlage aufgebaut ist, aber doch — nicht kühl-rechtlich, sondern soziologisch und seelsorglich gesehen — Gemeinschaft, also Pfarrfamilie sein muß, wenn sie ihren Sinn erfüllen will. Mit aller Deutlichkeit ist diese Unterscheidung in den neuen »Synodalstatuten des Bistums Trier«<sup>1</sup> durchgeführt. Da heißt es z. B., »zur Wahrnehmung der Vermögensangelegenheiten« seien »in den Pfarreien und in sonstigen Seelsorgebezirken auf Grund staatlicher Gesetzgebung Kirchengemeinden als juristische Personen des öffentlichen Rechts errichtet« (Art. 481, 1); die bischöfliche Behörde könne »für neu zu errichtende katholische Pfarrgemeinden von den Kirchengemeinden... Steuern erheben« (Art. 496, 5); die Einführung eines neuen Pfarrers erfolge »vor der versammelten Pfarrgemeinde in der Pfarrkirche« (Art. 78, 2); der Pfarrer feiere die heilige Messe »für die ganze Pfarrgemeinde« (Art. 100, 3); der Pfarrer sei »der ordnungsmäßige Leiter der gesamten Seelsorge in der Pfarrei und das Haupt der Pfarrfamilie« (Art. 76, 1). — Wie man sieht, werden die drei Namen Pfarrei, Pfarrgemeinde und Pfarrfamilie fast synonym gebraucht und der staatskirchenrechtlichen Kirchengemeinde gegenübergestellt. Ich

<sup>1</sup> Synodalstatuten des Bistums Trier. Entwurf 1946. Herausgegeben vom Bischöfl. Generalvikariat Trier. Paulinus-Verlag Trier 1946.

könnte als Pfarrer durchaus die Kanzelverkündigung machen, am Osterfest sei Gemeinschaftskommunion der ganzen Pfarrei, oder auch sagen: der ganzen Pfarrgemeinde oder der ganzen Pfarrfamilie, aber niemals der ganzen Kirchengemeinde.“

Eine andere Zuschrift führt diesen Gedanken weiter: „P. O. v. Nell-Breuning sucht die Frage immer nur von ihrer rechtlichen, deutlicher kirchenrechtlichen Seite anzugreifen. Der status quo der heutigen Gliederung der Kirche in Pfarreien ist jedoch nicht gemacht oder kirchenrechtlich eingeführt, sondern geworden. P. O. v. Nell-Breuning meint ganz richtig, daß die Kirche der Pfarrei die körperschaftliche Verfassung »versagt« hat. (Dieser Ausdruck könnte übrigens zu der irrigen Meinung verleiten, irgendwann habe die Kirche den Antrag der Pfarrei auf Anerkennung des Körperschaftsrechtes abgelehnt!) Warum hat die Kirche die Pfarrei nicht zur Körperschaft erhoben? Weil die Pfarrei organisch gewachsen ist, weil es unnötig ist, der Hand zu sagen: weil du als Glied meines Körpers gewachsen bist, ernenne ich dich heute zu einem Glied meines Körpers. Das ist bei den kirchenrechtlichen Körperschaften, etwa bei den Bruderschaften, durchaus anders. Sie sind nicht gewachsen, sondern gemacht. Irgend jemand hat sie ins Leben gerufen, und die Kirche gibt ihnen durch das Körperschaftsrecht die Anerkennung, ohne die sie nicht existieren können. Bei den Pfarreien jedoch ist es keineswegs so, wie man aus P. O. v. Nell-Breunings Ausführungen herauslesen könnte, daß die Pfarrei zunächst als pars territorialis diocesis gegründet würde, der dann von irgendwoher ein Kirchenvolk zugewiesen werden müßte. So ist Can. 216 nicht zu verstehen. Das Volk ist das Ursprüngliche. Pfarreien werden stets wegen des Volkes errichtet. Gerade heute kann man feststellen, daß etwa um eine zufällig vorhandene Notkapelle sich plötzlich eine Gemeinschaft oder Gemeinde bildet, die Pfarrei werden will. Als Beispiel sei eine fast völlig zerstörte mittelgroße Stadt (Düren) genannt. Das Pfarrbewußtsein war früher so stark, daß sich wohl kaum jemand zu einer anderen Pfarrei bekannt hätte, auch wenn die Pfarrkirche nicht die nächstgelegene war. Heute ist es infolge der furchtbaren Zerstörungen der Wunsch der Gläubigen, nicht nur der Pfarrer, die Pfarrzugehörigkeit nach den neuen tatsächlichen Verhältnissen neu zu regeln. Dieses Beispiel zeigt, daß Pfarreien nicht gemacht werden, daß sie nicht Landkarteneinteilungen sind, sondern daß sie werden und wachsen und daß die kirchenrechtliche Errichtung einer Pfarrei stets die nachträgliche Bestätigung der tatsächlichen Gegebenheit ist.“

Ein Dorfpfarrer ist erstaunt, daß P. O. v. Nell-Breuning die Beziehungen der Pfarrkinder untereinander nur von der „personenverbandschaftlichen“ Seite her untersucht: „Wir Seelsorger und auch unsere Gläubigen legen keinen Wert darauf, unsere Pfarrei zur Körperschaft kirchlichen Rechts erhoben zu sehen und zwischen unseren Gläubigen personenverbandschaftliche Verbindungen rechtlich festlegen zu lassen. Wenn wir unsere Pfarrei eine Pfarrgemeinde nennen, so meinen wir damit nicht eine Körperschaft kirchlichen Rechts, sondern — dem soziologischen und seelsorglichen Sinngehalt nach — eine Seelsorgeeinheit auf gebietlicher Grundlage, deren Seelsorger und Gläubige sich als Gemeinschaft zusammengehörig fühlen und in der Pfarrfamilie ihre religiöse Heimat sehen. Gewiß, eine Pfarrei besteht rechtlich, sobald sie errichtet ist, genau so wie eine Ehe rechtlich besteht, wenn sie vor dem Pfarrer und zwei Zeugen geschlossen wurde, auch wenn die Gatten sich inzwischen wieder scheiden ließen. Wie jedoch eine zwar rechtlich-gültig geschlossene, dann aber geschiedene Ehe ein Ehezerbild ist, so wäre auch eine Pfarrei, die keine Pfarrfamilie ist, ein Pfarrzerbild. Einem Dorfpfarrer geht es nicht um rechtliche Beziehungen zwischen den Gläubigen, sondern darum, daß die Pfarrkinder wahre Christen sind und einander lieben und durch Nachbarschaftshilfe und Caritas einander unterstützen. Dabei ist es für die Seelsorge fast belanglos, ob es sich um eine eigentliche Pfarrei oder um eine Vikarie oder Expositur handelt. Auch sind heute „Riesenpfarreien mit Zehntausenden von Seelen“ nicht mehr die Regel.



Die Diözese Trier zählt bei 1 492 000 Katholiken 905 Seelsorgestellen; zu einer Seelsorgestelle gehören also im Durchschnitt 1650 Gläubige; 801 Seelsorgestellen zählen weniger als 3000 Seelen, darunter 403 Seelsorgestellen weniger als 1000 Seelen; nur drei Pfarreien haben mehr als 10 000, die größte 13 000 Seelen. Die Größenverhältnisse sind also im Bistum Trier im allgemeinen kein Hindernis für das Werden einer Pfarrfamilie.“

„Haupt der Pfarrfamilie“, so heißt es in einer anderen Zuschrift, „ist nicht der Pfarrer des Can. 451, sondern der Seelsorger. Nach Can. 451 könnte, wie P. O. v. Nell-Breuning ausführt, ein Frauenkonvent »Pfarrer« sein. Aber doch bloß als Inhaber der Pfründe! Für die Ausübung der Seelsorge muß dieser juristische Pfarrer einen Seelsorger bestellen, also eine natürliche Person mit priesterlichen Vollmachten, und es wäre ein grober Unfug, wenn jener Frauenkonvent als »Pfarrer« sich auch nur im geringsten in die Seelsorge einmischen würde. Es ist fast überflüssig, das zu sagen. Wie sollte auch eine juristische Person die Seelsorge ausüben? Wie sollte jener Frauenkonvent die Sakramente spenden?“

Fast allgemein wehren sich die Seelsorger dagegen, daß zur Pfarrfamilie nur jene gehören sollen, „die mitmachen“, wie P. O. v. Nell-Breuning schreibt. „Gehören jene Kinder“, so fragt ein Pfarrer, „die böse Wege gehen und den Eltern großen Kummer bereiten, nicht mehr zur Familie? Gilt ihnen nicht im Gegenteil die besondere Sorge und Liebe der Eltern und Geschwister? So sind auch die Abständigen zwar unsere Sorgenkinder, aber eben doch Kinder unserer Pfarrfamilie.“

Ein anderer meint: „Es ist keineswegs so, daß zur Pfarrfamilie nur jene gehören, die mitmachen. Im Gegenteil! Gerade unter den besonders Eifrigen finden sich die Eklektiker, die um einer schönen Predigt willen oder wegen einer zusagenden Gottesdienstgestaltung sich ihre Kirche aussuchen. Demgegenüber hat die große Masse unserer Christen und Sonntagschristen ein ausgesprochenes Pfarrbewußtsein.“

Widerspruch erhebt sich auch gegen die Feststellung P. O. v. Nell-Breunings, daß den Abständigen gegenüber „die Vorrangstellung der pfarrlichen Seelsorge“ aufhöre, daß sie „den Rang teilen, wenn nicht gar abgeben“ müsse „an die vielfältigen Formen der cura extraordinaria und der Actio catholica“.

„Mag sein“, so heißt es in einer Zuschrift, „daß es einem außerpfarrlichen Seelsorger auf Grund spezieller Erfahrungen und besonderer Schulung oder Eignung leichter gelingt, einen Abständigen zurückzugewinnen und zu neuem religiösen Leben zu erwecken. Aber der berufene Missionar für seine Pfarrkinder ist der Pfarrer.“

„Bei der Rückgewinnung der Abständigen“, so urteilt ein anderer, „wird dem Bistum und der Pfarrei die Hauptaufgabe zufallen müssen. P. O. v. Nell-Breuning setzt zwar seine Hoffnung mehr auf die apostolischen Kernscharen der verschiedenen Umweltgruppen, wie sie besonders in Frankreich sehr aktiv sind. Nun gibt es in Frankreich etwa acht Millionen junger Katholiken im Alter von 14 bis 24 Jahren. Kardinal Suhard berichtet in seinem von P. O. v. Nell-Breuning mehrmals zitierten Fastenhirtenbrief 1947, daß »die Zahl der Vorkämpfer, Anhänger und Beeinflußten je 200 000 für die Christliche Arbeiterjugend (C.O.J.) und die Christliche Landjugend (C.A.J.) betrage. Bedeutet das die Eroberung der Massen der Abständigen?“

Und nun zum „Pfarrprinzip“! In einer Zuschrift heißt es: „Was man heute mit dem Schlagwort Pfarrprinzip bezeichnet, scheint mir etwas ganz anderes zu besagen, als das, was P. O. v. Nell-Breuning meint. Unsere Zeit denkt nicht formaljuristisch. Das Pfarrprinzip, so wie es die heutige Seelsorge sieht, ist nicht ein Rechtsgrundsatz; es will vielmehr einem seelsorglichen Ziele dienen, nämlich dem Ziel, dem entwurzelten modernen Menschen wieder eine geistige Heimat zu schaffen. Der Mensch braucht Gemeinschaftsbindungen, auch in seinem religiösen Leben. Wer geistig als vagus oder peregrinus durch die Welt geht, ist bald ein

geistig entwurzelter Mensch. Es geht also um die Frage: Wo empfängt der Mensch die stärkeren Bindungen und den stärkeren Rückhalt, in irgendwelchen religiösen Interessengemeinschaften oder in der natürlichen Umgebung einer paroikia? Die größere missionarische Kraft liegt zweifellos in der letzteren. Gelingt es uns, unter den Entwurzelten der Vorstädte wieder christliche Gemeinden, christliche Pfarrfamilien zu bilden, so dürfen wir hoffen, die Proletariatsmassen für Christus zurückzugewinnen. Anders nicht. Das Urdristentum ist nicht von Bruderschaften getragen worden, sondern von Gemeinden.“

Ein Pfarrer schlägt folgende Formulierung des Pfarrprinzips vor: „Die ordentliche Seelsorge ist grundsätzlich pfarrlich, muß jedoch zum Dekanat und zum Bistum hin offen sein. Auch die außerordentliche Seelsorge soll, soweit nur möglich, im Rahmen der Pfarrei, des Dekanats und des Bistums geschehen; sie darf nie zur Entfremdung von der Pfarrei führen, muß vielmehr zu ihr hingeeordnet sein.“ In diesem Sinne heiße es z. B. in den Synodalstatuten des Bistums Trier: „Es ist Sorge zu tragen, daß die studierende Jugend dem Gemeinschaftsleben der Kirche und der Pfarrgemeinde nicht entfremdet wird“ (Art. 124, 5).

Andere meinen — und zwar mit Recht —, es gehe im Grunde gar nicht um das vielen Mißverständnissen ausgesetzte Pfarrprinzip, sondern um das „kirchenorganische Denken“. Alle Seelsorge müsse vom „Grunderlebnis der Kirche“ ausgehen und deshalb in Bistum, Dekanat und Pfarrei eingeordnet sein. Kardinal Suhard mahne in seinem Fastenhirtenbrief 1947, „nicht nur in der Kirche, sondern auch von der Kirche zu sein“; wer ohne „tiefe und kindliche Ehrerbietung gegen den Hirten der Diözese“ und ohne „treuen Gehorsam gegenüber den Richtlinien des Papstes“ außerhalb der Kirche sammle, der zerstreue die Kirche; diese Gefahr drohe „einer gewissen Zahl von Initiativen, falls sie nicht ihre Verbindung zur Kirche verstärken“. Hier habe der Aufsatz von Dr. J. Barbel „Priester und Bistum“ (Jahrgang 1948 dieser Zeitschrift, S. 1—18) „begrüßenswerte Ergänzungen“ zu den Ausführungen von P. O. v. Nell-Breuning gebracht. Es sei ungesund, wenn das Herz ganz der „Gruppe“ oder dem „Stoßtrupp“ gehöre, der Kirche und Pfarrei gegenüber aber nur die „vorgeschriebene Pflicht“ erfüllt werde. Alle Gruppen, Vereine und Stoßtrupps müßten nach dem „kirchenorganischen Prinzip“ ausgerichtet sein; dann sei ihre Vielfalt „keine Sprengung der Einheit, sondern Zeichen gesunden Lebens“, eine Wahrheit, auf die Pius XII. am 7. Dezember 1947 in seiner Rundfunkbotschaft an den internationalen Kongreß der Marianischen Kongregationen in Barcelona nachdrücklich hingewiesen habe: „Es ist notwendig“, so sagte der Heilige Vater, „dem Irrtum zuvorzukommen, dem einige verfallen könnten, angetrieben von gutem Eifer, die Tätigkeiten zugunsten der Seelen uniformieren zu wollen, um alle einer gemeinsamen Form zu unterwerfen. Das ist eine Kurzsichtigkeit der Auffassung, welche den Überlieferungen und dem milden Geiste der Kirche gänzlich fremd ist, welche die Lehre des heiligen Paulus geerbt hat: »Die einen haben diese Gabe, die andern eine andere, aber alle denselben Geist« (1 Kor 12, 4).“<sup>2</sup>

Damit dürfte auch ein letztes Anliegen geklärt sein. In einer Zuschrift heißt es: „Verhehlen wir uns nicht: dieser angeblich so wissenschaftlich geführte Kampf um das Pfarrprinzip ist zu einem guten Teile eine Auseinandersetzung um die Aufgabengebiete des Welt- und Ordensklerus. Dabei ist er, fürchte ich, unfruchtbar wie ehemals der Gnadenstreit. Wie sich allmählich Molinisten und Thomisten daran gewöhnt haben, nebeneinander das Wort Gottes zu verkünden, ohne sich gegenseitig der Ketzerei zu beschuldigen, so sollte auch der Welt- und Ordensklerus in Friede und Eintracht nebeneinander und miteinander im Weinberg des Herrn arbeiten.“

Joseph Höffner

<sup>2</sup> Wortlaut: Kirchl. Amtsanzeiger Trier, 1948, Nr. 76.

# Ausserordentliche Seelsorge

Missionskonferenz zu Werl i. W. vom 7. bis 10. Januar 1947

Kürzlich erschien nach mehr als zehnjähriger Unterbrechung das erste Heft des „Paulus“, der Zeitschrift für außerordentliche Seelsorge<sup>1</sup>. Der Vorsitzende der Missionskonferenz, P. Provinzial Simon Scherzl CSSR., der im Dezember 1947 in der „Trierer Theologischen Zeitschrift“ (S. 321 ff.) einen vielbeachteten Aufsatz: „Die Volksmission in der Zeit“ veröffentlicht hat, weist im Geleitwort darauf hin, daß die Missionsreform so unabdingbar sei „wie die Katedismusreform und die Reform der Verkündigung überhaupt“. Die heutige Predigt müsse sich an die innerkirchliche Entwicklung angleichen und „Fragen aus dem weltlichen Raum aufgreifen und neu verarbeiten, vor allem die so drängende soziale Frage und den gewaltigen Imperativ der Caritas“. Von größter Bedeutung erscheine die Ausrichtung „auf die lebendige Pfarrgemeinde“ und die „Zusammenarbeit mit den bischöflichen und pfarrlichen Seelsorgeämtern“. „Jede außerordentliche Seelsorge hat der ordentlichen zu dienen, wie diese umgekehrt das Missionswerk entsprechend vorbereiten und in seinen Früchten erhalten muß. Wenn die Volksmission keine sichtbaren und bleibenden Erfolge zeitigt, läßt sich das Wort vom ‚Strohfeuer‘ nicht austilgen.“

Das inhaltreiche Heft ist im wesentlichen eine Auswertung der 9. Generalversammlung der Missionskonferenz zu Werl i. W. vom 7. bis 10. Januar 1947, an der 56 Vertreter aus 20 missionierenden Orden und Priestervereinigungen Deutschlands teilnahmen.

• Vier Vorschläge zur Neugestaltung der Volksmission wurden vorgelegt:

1. der Plan des Werler Arbeitskreises, der auf die „christliche Lebensordnung“ ausgerichtet ist;
2. der Plan der Oblaten (P. Max Kassiepe), der auf dem Grundgedanken der Gottesordnung aufbaut;
3. der Vorschlag der Südwestgruppe (P. Othmar Mock OFM., Rottenburg);
4. der Plan der Oberdeutschen Redemptoristen (P. Simon Scherzl).

Allgemein war man der Ansicht, daß für die Volksmission vierzehn Tage (dazu vorher für die Kinder drei bis vier Tage) erforderlich seien. Die wichtigsten Predigten müßten nötigenfalls auf den Abend verlegt werden. In den Morgenpredigten könne Zusätzliches geboten werden. Die Zeit für eine großzügige Missionierung in Stadt und Land sei gekommen. Nur Orte, die unter der Bombardierung stark gelitten hätten und keinen genügenden Kirchenraum zur Verfügung stellen könnten, sollten sich auf Religiöse Wochen einstellen. Allerdings könne eine Religiöse Woche niemals die eigentliche Volksmission ersetzen, wohl aber durch eine gute Themenwahl vorbereiten.

Jos. Höffner

## Trierischer Seelsorgsklerus zu Ende des 17. Jahrhunderts

### Aus einem Visitationsbericht

Im Jahre 1680/81 visitierte der Kardener Archidiakon Heinrich Ferdinand von der Leyen-Nickenich unter Mitwirkung des Apostolischen Protonotars und Doktors der heiligen Theologie Valentin Scheiden, Pfarrers an Liebfrauen-Koblentz, und des Jesuitenpaters Nikolaus Alff, weldi letzteren gegen Schluß der Jesuitenpater Wilhelm Osberg und der Apostolische Notar Matthias Manheim ablösten, alle Pfarrorte und eine Reihe Filialorte der Dekanate Ochtendung und Zell, mit Aus-

<sup>1</sup> Vierteljahresschrift „Paulus“, hrsg. von der Missionskonferenz, Schriftleiter P. Dr. Kurt Dietrich Büche, CSSR., München 22, Kaulbachstraße 33/II. Verlag Kemper, Weibstadt b. Heidelberg. Preis jährl. 16.— DM. (erscheint seit Januar 1948).

nahme von Koblenz, und fünfzehn Pfarreien — die fünf visitierten, heute aber limburgischen Pfarreien bleiben hier unberücksichtigt —, des Dekanates Boppard. Die teils gleichzeitig, teils nachträglich ausgefüllten Berichte, die hie und da mit Auslassungen und Irrtümern seitens des Schreibers durchsetzt sind, füllen 700 Foliosseiten und gehören heute unter der Nummer V 13 des Trierer Diözesanarchivs zu den wertvollen Quellen der Pfarrgeschichte.

Diese Visitation bezog sich auf alles: Kirchen und Kapellen, gottesdienstlichen Kult und sakrale Geräte, Sakramente und Gebräuche, christliche Unterweisung in Katechese und Schule und deren Besuch, religiöses und sittliches Leben der Priester und Laien, Bruderschaften und fromme Stiftungen, Sendschöffen, Kirchenmeister, Küster, Schullehrer, Hebammen, Führung der Pfarrbücher, Vermögen, Rechnungsablage, Dotation, baulicher Zustand der pfarreigenen Gebäude und Baupflicht, Armenbetreuung, Herkunft, Studium, Alter, Anstellung, Betätigung, Verhalten der Seelsorgsgeistlichen. Die Klöster und klösterlichen Niederlassungen sowie die Herren an den Kollegiatstiften wurden nicht visitiert.

Die Zahl der Kommunikanten (gezählt und eingetragen werden sollten die Familien und die Kommunikanten, was jedoch nicht überall geschah) betrug in den visitierten Pfarrbezirken ungefähr 34 500. Unter ihnen lebten als Pfarrer, Pfarrverwalter, Vikare, Kapläne, Frühmesser, Altaristen und geistliche Schullehrer 196 Priester, 173 aus dem Weltklerus und 23 aus dem Ordensklerus. Von denen, die ihr Alter angaben — zwei wußten nicht, wie alt sie seien —, war keiner unter 25 Jahren. 71 waren zwischen 25 und 39, 69 zwischen 40 und 59, 28 zwischen 60 und 79 alt. 80 Jahre und darüber war keiner. Der älteste war 78, lag aber schon seit mehr als zwanzig Jahren und völlig dienstunfähig zu Bett. Zwei Herren im Alter von 76 taten noch Dienst. Dagegen hatten, vorausgesetzt, daß diese Eintragungen stimmen, eine Reihe schon mit 22 und 21, einige sogar mit 20 Jahren die Priesterweihe empfangen. Nur bei einem ist beigelegt, daß die frühe Weihe mit päpstlicher Dispens geschehen sei.

Leider fehlt bei einem Drittel der Weltpriester der Vermerk ihrer Heimat und ihrer Vorbildung. 58 stammten von der Mosel, 43 vom Maifeld und aus der Eifel, 14 vom Rhein einschließlich Koblenz, 11 aus dem heutigen Luxemburg, 5 aus der Erzdiözese Köln, 2 aus Holland und je einer vom Hunsrück und aus Lothringen. 70 gaben an, Theologie studiert zu haben, wobei die Studienzeit zwischen einem Vierteljahr und vier Jahren schwankt, 4 wollen die Theologie privatim studiert haben und 87 geben entweder nur Philosophie an oder Philosophie und Theologie; 56 hatten in Köln studiert, 40 in Trier, das Lambertus-Seminar nennt nur einer, 30 in Mainz, 6 in Würzburg, je einer in Bamberg, Dorsten, Rom, bei den Dominikanern in Koblenz und bei den Minoriten in Bonn. Die Eintragung der akademischen Grade scheint bei den meisten vergessen worden zu sein; nur bei einem Pfarrer ist seine Magister-Würde vermerkt und bei vierein ihr Baccalaureat. Nach den von Domkapitular Keil veröffentlichten Promotionslisten der Artisten-Fakultät in Trier von 1604—1794 hatten sich aber von den im Visitationsbericht aufgeführten Geistlichen allein auf der Trierer Universität außer diesen fünf noch 13 die Würde eines Magisters und noch 23 die eines Baccalaureus erworben. 14 Herren hatten mit Erlaubnis der vorgesetzten Behörde ihre Dienststellen untereinander vertauscht; einer hatte seine Pfarrstelle, zwar nicht ohne Grund, aber eigenmächtig, verlassen.

In ihrem priesterlichen Leben unterschieden sie sich bezüglich Pflichterfüllung, Betätigung, Tugendleben und Benehmen stark voneinander. Bei einer auffallend großen Anzahl waren die Weihe-, Anstellungs- und Approbationspapiere entweder nicht in Ordnung oder nicht zur Stelle. Desgleichen mußte bei den allermeisten die Führung der Pfarrbücher bemängelt werden. Einige hatten noch gar keine, andere hatten zwar mit den Eintragungen begonnen, sie aber nicht fortgesetzt. Fast überall



fehlte in den Taufbüchern die Eintragung des Geburtsdatums, außerdem in vielen die Namen der Mutter und der Paten und in den Eheschließungs-Registern die der Trauzeugen. Von Sterberegistern ist nur am ersten Visitationstag in Kesselheim die Rede.

Auch die Sauberkeit an heiliger Stätte ließ viel zu wünschen übrig. In den Tabernakeln hingen manderorts Spinnewebe, Monstranzen waren von Staub bedeckt, die Korporalien unter den Ciborien völlig verschmutzt, in einer Pfarrei im Taufwasser sogar Würmer. Viel Schuld daran mögen die vorausgegangenen Kriege gehabt haben. Ernstlich mußte den Pfarrgeistlichen eingeschärft werden, den Tabernakel nicht vom Küster auf- und zuschließen zu lassen, wie es verschiedentlich vor den Augen der Visitatoren geschehen war, und ihm die Tabernakelschlüssel nicht in Verwahr zu geben. Auch seien die Gefäße mit den heiligen Ölen nicht beim Allerheiligsten aufzubewahren.

Die Christenlehre wurde von einigen Pastören ganz unterlassen, von anderen nur selten gehalten, wobei die weite Entfernung der Filialorte, landwirtschaftliche Arbeiten der Jugend, schlechte Wege, Witterungsverhältnisse und dergleichen als Entschuldigung dienten. Die Mehrzahl jedoch hielt sie gewissenhaft. Ein paar Pfarrer führten genaue Namensverzeichnisse der Christenlehrpflichtigen nach Häusern geordnet, notierten jedesmal die Fehlenden und ließen gemäß einer Verordnung vom Jahre 1672 jeden, der schwänzte, mit Geld bestrafen. In Oberwesel betrug die Strafe für jedes Fehlen drei Weißgroschen.

In der Handhabung der Stolgebühren bestand keine Übereinstimmung. Der eine Geistliche nahm Geld, der andere Naturalien, letztere namentlich bei Hochzeiten, wieder andere beteiligten sich an den Festmahlzeiten. Ein Pastor nahm bei der Taufe für gewöhnlich ein Kopfstück, bei denen „seiner Freunde“ aber eine Mahlzeit.

Auf eine rechtzeitige Vornahme der Taufe der Neugeborenen waren alle Pfarrer bedacht. Durchschnittlich geschah es am dritten Tage.

In einer Reihe Kirchen fehlte der Beichtstuhl. Dort beichtete man in der Sakristei. Wo das bedingt war durch Armut oder Raummangel, wurde von den Visitatoren nichts dagegen eingewendet. Ein Pastor saß beim Beichtthören hinter dem Altar auf einer Kiste.

Große Mannigfaltigkeit herrschte beim Ritus der Trauung und der Beerdigung. Eine Anzahl Pfarrer, vornehmlich auf dem Hunsrück, wohl wegen der Durchsetzung der Bevölkerung mit Nichtkatholiken, prüfte vor der Trauung die Brautleute gründlich auf ihre religiösen Kenntnisse hin. Der eine Seelsorger proklamierte dreimal, der andere zweimal, wieder ein anderer nur einmal. Oder es wurden Unterschiede gemacht in der Zahl der Proklamationen bei Einheimischen und Auswärtigen, bei Erstheiraten und bei Wiederverheiratung. Ein Pastor meinte, er wisse die Ehehindernisse bei seinen Pfarrkindern auch so, Ausrufungen seien daher überflüssig. Der eine Pastor traute nur die Brautpaare, die wenigstens vorher gebeichtet hatten, der andere traute alle. Die Verhüllung der Braut unterließen die meisten, obschon sie die Agende vorschrieb; aber fast alle segneten Brot und Wein. In der einen Pfarrei holte der Geistliche alle Leichen am Haus ab, in der anderen nur die der Erwachsenen, wobei wiederum der eine die Leichen aller Erwachsenen, der andere nur die der Bruderschaftsmitglieder oder Sendschöffen vom Sterbehaus bis zum Friedhof begleitete. Der eine pflegte dabei nur das De profundis zu rezitieren, der andere sang alle Buß-Psalmen und das Libera. Einer stotterte derart stark, daß er nur mühsam sprechen und überhaupt nicht singen konnte.

Zwei Pastöre mußten moniert werden, weil sie zu hitzig und grob waren; einem anderen wurde zu verstehen gegeben, seine Ansprachen nicht mit „Allerliebste“ einzuleiten.

Bei einem halben Dutzend hing das Kopfhair bis über die Schultern. Sie wur-

den angewiesen, das Haar so weit abzuschneiden, daß es die Schultern nicht mehr berühre. Einer trug eine Perücke, „capillos fictos“. Einer hatte um den Hals eine leinerne Binde wie die „kroatischen Soldaten“. Ein 64jähriger „olebat gravissime ex suffomato tobacio“.

Von Beschäftigung mit irgendeiner Wissenschaft, auch der theologischen, schweigen die Berichte. Bei einem einzigen, dem Dedant in Nickenich, wird bemerkt, daß er eine „gute Bibliothek“ besitze. Dafür gestand einer auf die Frage nach seinen privaten Büchern, daß er keine bei sich im Hause, wohl aber deren genug in Ander-nach hätte.

Der Pastor in Kempenich hatte einen Namen als Pferdezüchter und verdiente viel mit Pferdehandel. Wenn er zu Pferde saß und auf die Märkte reite, sagten die Sendschöffen, sähe er aus „wie ein Krieger, nicht wie ein Kleriker“.

Ein Pater, der die ärztliche Kunst ausübte, Untersuchungen vornahm, Heilmittel verschrieb und behauptete, medizinische Vorlesungen besucht zu haben, wurde eingehend ins Gebet genommen, zumal es sich herausstellte, daß er sich bei der Behandlung gewisser Personen den größten sittlichen Gefahren aussetzte.

Nur wenige brauchten die Sendschöffen anzuzeigen, „quia solebant se inebriare“.

Sehr streng gingen die Visitatoren mit den Priestern vor, die Concubinarii waren oder gewesen waren. In Frage kamen von den 196 nur sechs. Ein Altarist, der geheiratet hatte, war geflohen. Ein anderer wurde abgesetzt, weil er ein sündhaftes Verhältnis mit einer Witwe unterhielt. Drei Pastöre, zwei davon in einem kleinen abgelegenen Eifeldorf, der dritte in einem kleinen Hunsrückdorf („Saturitas panis et otium fuit iniquitas Sodomae“, Ezechiel 16, 49), hatten leibliche Nachkommen im Pfarrort, einer eine Tochter von 15 Jahren, einer zwei Jungen von 6 und 4 Jahren, einer drei; noch ein vierter stand im Verdacht, Vater zu sein. Im ersten Falle mußte die erwähnte Tochter aus dem Dorf hinaus, im zweiten Falle die Mutter, die niemand anderes war als die oeconoma, mit den Kindern in ihre Heimat ziehen. Der dritte Delinquent war schon längst deswegen seines Amtes enthoben worden und betätigte sich nunmehr ohne Erlaubnis in einer anderen Pfarrstelle. Die oeconoma zu entlassen und dazu unter Strafe die eidliche Versicherung zu geben, sie nie mehr aufzusuchen, fiel dem betreffenden Herrn anscheinend etwas schwer, „quod illa Margaretha sit fidelior quam alia . . . et quod in consideratione carnalis lapsus vix possit habere aliam“. Und daß auch damals schon ein Pastor unter seiner „Martha“ zu leiden hatte, bestätigt das Protokoll von Allenz, wo die Sendschöffen aussagen, ihr Pastor sei darum so verarmt, „eoquod duae ancillae eius bibant vinum et ipsi pastori relinquant aquam“.

Wenn bei den ganz wenigen ihre Schwächen und Mängel genau aufgezeichnet und der Nachwelt überliefert sind, dagegen das treue und gewissenhafte Wirken im Dienste Gottes und der unsterblichen Seelen und das Streben nach persönlicher Vollkommenheit bei den weitaus meisten mit heiliger Scheu verschwiegen werden, so muß man bedenken, daß das eine fast allgemeine Erscheinung der Geschichtsquellen ist. Ein Trierer Generalvikar pflegte die Neupriester mit der Bemerkung zu entlassen: „Sorgen Sie dafür, daß ich möglichst wenig von Ihnen höre!“ Er wußte, daß in der Regel nur die Unannehmlichkeiten an die Behörde kommen und ihren Niederschlag in den Akten finden, während die guten Taten, die vielfach in der Stille geschehen, nicht vermerkt werden können. So entsteht oft ein falsches, vollkommen verdunkeltes Bild von Institutionen und Personen. Es bewahrheiten sich die Worte Shakespeares:

„Was Menschen Böses tun, das überlebet sie,  
Das Gute wird mit ihnen meist begraben!“

Josef Lauxen, Pf. i. R., Klotten a. d. Mosel.

## Zur seelsorglichen Lage in Österreich

P. Dr. Robert Svoboda OSC. entwirft in der Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ (1948, Heft 1) ein Bild der seelsorglichen Lage im heutigen Österreich. Dabei geht er mit Recht davon aus, daß alles noch zu sehr in Fluß ist, um „Feststellungen bleibender Gültigkeit“ machen zu können.

### 1. Das Bild der Statistik

Im besonders charakteristischen Stadtgebiet Groß-Wiens traten in den Jahren 1938 bis 1940 nicht weniger als 187 832 Katholiken aus der Kirche aus. Wie sehr diese Abfallsbewegung politisch bedingt war, zeigt die weitere Entwicklung: 1945 nur 544 Austritte und 18 256 Rücktritte! Nach dem Urteil der Seelsorger handelt es sich „bei ungefähr einem Drittel“ der Zurückgekehrten um aufrichtige Bekehrungen.

In der Erzdiözese Wien erfüllen etwa 17,5 Prozent der Gläubigen ihre Sonntagspflicht und etwas mehr als 20 Prozent ihre Osterpflicht. Die Kommunionzahl stieg in der Stadt Wien von 7,2 Millionen im Jahre 1938 auf 9,5 Millionen im Jahre 1943 und hat diese Höhe seither „trotz der starken Bevölkerungsabnahme“ gehalten. Bei 28 232 Sterbefällen zählte man 1941 nur 8998 Versengänge und 26 847 kirchliche Begräbnisse. Im Jahre 1940 ließen sich in Wien bei 26 316 standesamtlichen Trauungen nur 6597 Brautpaare kirchlich trauen, „ein Mißverhältnis, das sich erst 1945 auf 9884 zu 6623 besserte“. Von 29 727 Neugeborenen wurden im Jahre 1940 nur 16 642 getauft. Die Zahl der Erstkommunikanten sank von 10 980 (1938) auf 6894 (1940), die der Firmlinge von 14 840 (1938) auf 9896 (1940). An den Kinderseelsorgestunden nahmen etwa 25 bis 50 Prozent aller Kinder teil.

Trotz dieser alarmierenden Zahlen hat der österreichische Katholizismus den nationalsozialistischen Terror innerlich ungeschwächt überstanden. Der Tiefpunkt 1940 ist „längst überwunden“.

Seit dem Kriege steht die Kirche in Österreich vor neuen Notständen, so daß ein „seit dem Primiztag gehegter, gepeinigter und überbeanspruchter Klerus auf neue unerhörte Anforderung standhalten muß, ohne daß ihm eine Pause gegönnt war“. Weder Sieger noch Neutrale und am allerwenigsten Emigranten können beurteilen, wie schrecklich es war, „im innerlichen Gegensatz zur Umwelt des eigenen Volkes leben zu müssen“, und wieviel seelische Kraft der Widerstand gegen die „Dämonie der konstanten Not“ gekostet hat. Zu alledem kommt nun noch die „brutale Existenznot“ der Gegenwart.

**Volksnot des Hungers:** Bei nur 1700 Kalorien ist ein langsames Sterben im Gang. So stieg z. B. die Säuglingssterblichkeit von 17 auf 38 Prozent. Im Jahre 1945 starben 62 000 Menschen (Normalzahl 25 000). 1946 stellte man 30 951 neue Fälle aktiver Tuberkulose fest, dazu 20 000 frische Luesinfektionen.

**Notstand des Lebensraumes:** 1939 zählte Wien 706 047 Wohnungen, 1946 nur noch 554 000 meist Kleinwohnungen. Dazu beanspruchen die alliierten Besatzungsbehörden 5199 Wohnungen, 213 Villen und 434 öffentliche Gebäude. Die Wohnungsnot macht eine Familiengründung vielfach unmöglich, so daß von den Männern im Alter von 20 bis 30 Jahren nur 35 000 verheiratet und 63 000 noch ledig sind, wobei man bedenken muß, daß auf je 100 Männer 134 Frauen kommen. Bei dieser Heimatlosigkeit überrascht es nicht, „daß im letzten Jahre zirka 51 Millionen Kinokarten verkauft wurden, also jeden Abend an 140 000 Wiener ins Filmtheater flüchteten“.

**Krise der Familie:** Von den 611 935 Familienhaushalten Wiens zählen 294 430 nur zwei Personen. Von 481 447 verheirateten Frauen haben 332 005 kein oder nur ein Kind. Allein beim Landesgericht Wien I liefen im Jahre 1947 nicht weniger als 20 000 Anträge auf Ehescheidung ein.

## 2. Gefahren für die weitere Entwicklung

Die moderne Seelsorge wird sich — bei aller Bedeutung der soziologischen Anliegen — stärkstens auf psychologische Aufgaben besinnen müssen. Zwei totale Kriege mit ihren Mangelerscheinungen und Lebenssorgen haben die seelische Gesundheit des modernen Menschen untergraben. Die Psychotherapie kann sich heute nicht mehr mit Einzelkasuistik begnügen, „sondern muß sich mehr und mehr mit breiten pathologischen Massenbeständen auseinandersetzen“. Dabei stößt sie auf die unerhörte Wucht der Triebhaftigkeit des modernen Menschen, so daß die Heilsysteme der heutigen Psychotherapie „sämtlich geradezu auf einer Trieblehre“ aufbauen. Man denke an die Habsucht, an die Genußsucht und an den Sexualismus unserer Tage, der „durch seine Allgemeinheit, durch seine Verfrühung, seine Entleerung und Armut an Erfüllung, seine Unnatürlichkeiten und Perversitäten, seine Außerehelichkeit und Ehefeindlichkeit“ geradezu auffällt.

Das Ergebnis dieser Entwicklung ist ein „ungewöhnliches inneres Vakuum, eine erschreckende Inhaltlosigkeit und Leere der modernen Seele“. All das Hässliche, Unzufriedene, Heillose und Pessimistische im modernen Menschen ist Zeichen dieses „seelischen Ausverkaufs“.

Die hier liegenden Gefahren sind offensichtlich. Das „Maß der seelischen Leistungs- und Tragfähigkeit“ ist bei vielen Menschen überschritten. Daher die Schwierigkeiten der Konzentration im Verstandesbereich, die Krise des sittlichen Strebens im Willensbereich und die freud- und humorlose Vergnügungssucht im Gemütsbereich.

Viele sind in Gefahr, an allem irre zu werden. Was bisher „Zweck und Inhalt ihres ehrlichen Bemühens war (Besitz, Heim, Familie, Kinder)“, ist zerstört oder sinnlos geworden. „Schon spüren wir eine sich steigernde und versteifende Welle des Antiklerikalismus und der Kirchenfeindlichkeit“. Es droht die Gefahr des „falschen Auswegs aus der Not der Zeit“: „Humanismus und Griechentum, Kant und Goethe, Thomas Mann und Franz Thieß, deutscher Idealismus und fremde Dekadenz, Brecht und Becher, es ist ein toller Wirbel entfacht!“

## 3. Die Stunde der Seelsorge

Das Christentum ist in das von Schuld und Tragik gezeichnete Gesamtschicksal der europäischen Völker hineingestellt. Im Lichte menschlicher Erwägungen wird man die konkrete Situation der Kirche im Abendland „keine günstige“ nennen können. Da wir jedoch unser Schicksal „theologisch sehen und christlich deuten“, dürfen wir hoffen, der Not Herr zu werden.

Allmählich scheint „eine religiöse Welle“ heranzukommen. Zwar leben wir jetzt noch in der Stunde „der stillen pastoralen Treue, der Caritas bis zur äußersten Möglichkeit, der geistigen Selbstbesinnung und Bereitung“. Es wird jedoch bald die ernste Stunde der „Scheidung der Geister“, der „großen Verkündigung“, der „prophetischen Aufrüttelung“ schlagen.

Diese Stunde muß uns bereit finden. Letztlich ist die Bereitung freilich ein Werk der Gnade; wenn aber irgendwo, so muß hier „das opus operantis der Seelsorge“ hinzukommen. Sind unsere Seelsorger bereit?

P. Svoboda hat auf Tagungen und Konventionen vom österreichischen Klerus folgende Eindrücke gewonnen: „nur wenig Pessimismus und keinerlei Triumphgeschrei“, „ziemlich rasches Verwinden etwaiger Übergangspsychose“, „lebendige Nähe und Treue zum Volk“, wie bei keinem anderen Berufsstand, edle „Volkssorge und Hilfsinitiative“, mutiges und uneigennütziges Eintreten „für die Darbenden und Gequälten“, „bewußte und bejahte Distanz gegenüber den Parteipolitikern und Besatzungsbehörden“.



Andererseits scheint „das missionarische Selbst- und Sendungsbewußtsein“, wie es z. B. in den Hauptträgern der Gegenreformation lebendig war, vielfach zu schwach zu sein. Viele Priester lassen sich „vom Alltag mit seinen Sorgen, Mühen und Bedrängnissen“ zu sehr einzwingen und niederdrücken.

Erfreulicherweise ist jedoch „der Wille zu einer besonderen Bemühung im Sinne der Vertiefung und Neugewinnung schon jetzt ziemlich allgemein“. Man ruft nach baldigen und tiefgreifenden Volksmissionen. Man sucht „mit den zerquälten Menschen von heute fruchtbar ins Gespräch zu kommen, sogar unter psychotherapeutischem Gesichtspunkt“. Man stellt immer wieder die sorgenden Fragen: „Wie steht es um die Gebildeten?“ — „Welche weltanschauliche Entwicklung nimmt der Sozialismus?“ — „Die Jugend?“ — „Das Landvolk inmitten mancher Auflösungserscheinungen?“ — „Werden die Aufnahmegegenden für Flüchtlinge durch die Übervölkerung ruiniert?“ — „Hält ein genügend starker Stamm unserer weiblichen Jugend der Besatzungsproblematik stand?“ — „Was kann gegenüber dem Familienverfall (Scheidungselle, Ehemißbrauch, Ehebruch, Abtreibung usw.) geschehen?“

Wie man sieht, geht es letztlich um die Verkündigung des Gottesbildes, des Christusbildes, des Kirchenbildes, des Menschenbildes. Hier bedarf es „zielklarer Lenkung und Anregung“ für die Predigt, die natürlich „von den Zufälligkeiten und Harmlosigkeiten mancher Aussendungsdrucksachen“ nicht leben kann. Der Priester muß „überzeugungskräftig Zeugnis ablegen von der Menschwerdung Gottes selber“, „vom Adel des Menschen“, „vom Wert der einzelnen Seele“, „von der Ehre und Würde und Sinnhaftigkeit des christlichen Lebens“, „von der Kraft und Reichweite der Gnade“.

Joseph Höffner

## Ehescheidungen einst und jetzt

Verfall von Recht und Moral ist die Folge jedes Krieges. Am meisten leidet hier die Familie. So wird man sich nicht wundern, daß die Ehescheidungen seit dem Kriege in erschütterndem Umfange zugenommen haben.

Zunächst eine statistische Übersicht: Im Jahre 1927 wurden im Deutschen Reich 36 449 Ehen rechtskräftig geschieden. 487 Ehen wurden darüber hinaus für nichtig erklärt. Auf die Rheinprovinz entfallen davon 3984 Ehescheidungen. Diese Zahlen stiegen langsam an. Im Jahre 1929 sind 39 424 Ehescheidungen zu verzeichnen. Davon entfielen auf die Rheinprovinz 4410. Eine ganz erhebliche Steigerung machte sich sodann nach 1933 bemerkbar. Während die Zahl der Ehescheidungen 1933 nur 42 485 betrug (Rheinprovinz 4998), stieg sie 1934 auf 54 402 (Rheinprovinz 7473), um dann allerdings 1937 wieder auf 46 786 abzufallen.

Aber das sind alles nur recht bescheidene Zahlen, wenn man sich mit der jetzt vorliegenden Statistik befaßt. Die Zahl der rechtskräftigen Ehelösungen beträgt allein im Landesteil Nordrhein für das Jahr 1946: 5695; 1947: 12 819. Für den Landesteil Westfalen liegen vom Landesamt für Statistik in Münster i. W. bisher nur Ergebnisse von 1947 vor. Auf diesen Landesteil entfallen allein in diesem einen Jahr 8593 Scheidungen.

Die statistischen Ergebnisse der letzten Jahre sind im übrigen nicht überall vollständig, da infolge der Kriegereignisse Unterlagen zum Teil vernichtet wurden. Auch waren die Zivilkammern bei den Landgerichten längere Zeit nach dem Zusammenbruch nicht in Tätigkeit. Die Zahl der schwebenden Verfahren läßt sich im Augenblick nicht ermitteln. Aber die Pressenotiz, wonach allein in Köln täglich 38 Ehen geschieden werden, war sicher für eine Zeitlang nicht übertrieben. Diesen Scheidungen standen etwa 12 Eheschließungen täglich gegenüber. Wenn auch statistische Unterlagen nicht immer ein umfassendes Bild der tatsächlichen und rechtlichen Verhältnisse vermitteln, so sind diese Zahlen doch erschütternd.

## Wo liegen die Gründe?

Die Gesetzgebung hat sich nicht so wesentlich geändert, daß man darin allein die Begründung suchen könnte. Zwar hat das deutsche Ehegesetz vom 6. Juli 1938 insofern eine Erleichterung gebracht, als § 55 eine Ehescheidung auch dann vorsah, wenn ein Verschulden bei einem Ehegatten nicht vorlag. Es genügte, wenn die häusliche Gemeinschaft der Ehegatten seit drei Jahren aufgehoben und infolge einer tiefgreifenden unheilbaren Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses die Wiederherstellung einer dem Wesen der Ehe entsprechenden Gemeinschaft nicht zu erwarten war. Es konnte dann jeder Ehegatte die Scheidung begehren. Grundsätzlich also auch der Schuldige. Aber unter gewissen Voraussetzungen konnte der Nichtschuldige der Scheidung widersprechen. Dieser § 55 war im Dritten Reich außerordentlich umstritten. Die Rechtsprechung war nicht einheitlich. Selbst das Reichsgericht hat sich zu klaren grundsätzlichen Entscheidungen nicht durchzuringen vermocht.

Der Kontrollrat hat das Ehegesetz neu gefaßt, den § 55 — jetzt § 48 — aber nur in geringfügiger Hinsicht abgeändert. Es ist zwar sicher, daß die Abänderung der gesetzlichen Bestimmungen zu einer gewissen Erleichterung der Scheidungen geführt hat. Aber das ist nicht einmal einer der Hauptgründe für das Ansteigen der Scheidungen.

Die wirklichen Gründe liegen tiefer. Während des Krieges wurden die Eheschließungen erleichtert und oft leichtfertig gefördert. Der Soldat erstrebte und erhielt seinen Heiratsurlaub. Manches Mädchen war stolz darauf, den Wünschen der Partei und ihrer Führer auf Eheschließung folgen zu können. Das Ehestandsdarlehen tat noch ein übriges. So wurden oft in leichtfertigster Weise junge Leute in einer Ehe zusammengebracht, die sich nur oberflächlich kannten, oft erst am Tage vor der Eheschließung gesehen hatten.

Damals war der Bräutigam oft in schöner Uniform. Nun kehrt er aus der Gefangenschaft zurück, äußerlich verwahrlost, oft auch gesundheitlich zerrüttet. Da stellt sich die Enttäuschung recht schnell ein.

Ein wichtiger Grund ist sodann in den ganzen Kriegsverhältnissen zu suchen. Die lange Trennung, Not und Wohnungselend führten oft bei an sich wertvollen Ehen zu einer Entfremdung.

Und nicht zuletzt ist schuld an der Zunahme der Scheidungen das erleichterte Gerichtsverfahren. Im Dritten Reich fing es damit an. Nationalsozialistische Führer, die nicht selten vor 1933 noch den Mülleimer bedienten oder wirtschaftlich daniederlagen, erschienen nunmehr in den herrlichsten Uniformen, mit Ab- und Ehrenzeichen geschmückt. Zu solchen Schmuckgestalten paßten oft die Frauen nicht mehr, zumal diese ja im Dritten Reich nicht immer so leicht zu parzieren waren. Da mußte nun der stolze „Edelmensch“ eine besser aussehende Partnerin haben. Da die Gründe nicht reichten, wurde entsprechender Druck auf die Gegenseite und das Gericht ausgeübt. So rollten denn nicht selten in kürzester Frist Scheidungen ab, die vom normalen Rechtsstandpunkt aus gesehen nicht zu vertreten waren. Schon damals entwickelte sich bei Gericht ein Schnellverfahren, das auch heute noch — insbesondere aber in den vergangenen zwei Jahren — weiter ausgebaut und geübt wurde, die sogenannte vereinbarte Scheidung. Es werden irgendwelche Scheidungsgründe vorgetragen, oft erfunden, von der Gegenseite aber nicht bestritten. Das Gericht unterzieht die Gründe dann meist nicht der Nachprüfung. Man wartet schon gar nicht mehr das normale Gerichtsverfahren ab, begibt sich vielmehr mit beiden Parteien in eine zufällig stattfindende Gerichtssitzung. Dann wird in wenigen Minuten eine rechtskräftige Ehescheidung herbeigeführt, bei der nicht selten die Parteien selbst über die Geschwindigkeit der Lösung erstaunt sind.

Dr. H. Lenz, Rechtsanwalt beim Oberlandgericht in Köln

## *Römische Erlasse und Entscheidungen*

### **Entscheidung über Materie und Form der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe**

Eine lehramtliche Entscheidung von weittragender Bedeutung traf der Heilige Vater Papst Pius XII. durch die Apostolische Konstitution „*Sacramentum Ordinis*“ vom 30. November 1947<sup>1</sup>. Die Konstitution entscheidet endgültig die bisher unter den Theologen ungeklärte Frage nach der Materie und Form des Weihesakramentes.

Der Papst erklärt: Bei den heiligen Weihen des Diakonates, Presbyterates und der Bischofsweihe ist die Materie einzig und allein die Handauflegung; die Formen sind ebenso einzig und allein die Worte, die die Anwendung dieser Materie bestimmen, durch die die sakramentalen Wirkungen, nämlich die Weihewelt und die Gnade des Heiligen Geistes, deutlich gekennzeichnet werden. Die Übergabe der Geräte ist zur Gültigkeit der Weihen, wenigstens in Zukunft, nicht erforderlich.

Über die Materie und Form der einzelnen Weihen bestimmt der Heilige Vater kraft der apostolischen Vollgewalt: Bei der Diakonatsweihe ist die Materie die Handauflegung des Bischofs, die im Weiheritus als einzige vorkommt; die Form aber besteht in den Worten der „Präfation“, von denen die folgenden wesentlich, infolgedessen zur Gültigkeit der Weihe erforderlich sind: „*Emitte in eum, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur.*“

Bei der Priesterweihe ist die Materie die erste Handauflegung des Bischofs, die unter Stillschweigen geschieht, nicht aber die Fortsetzung dieser ersten Handauflegung durch das Ausstrecken der rechten Hand und ebensowenig die letzte Handauflegung, die mit den Worten verbunden wird: „*Accipe Spiritum Sanctum: quorum remiseras peccata, etc.*“ Die Form besteht aus den Worten der „Präfation“, von denen die folgenden wesentlich und infolgedessen zur Gültigkeit erforderlich sind: „*Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum Presbyterii dignitatem; innova in visceribus eius spiritum sanctitatis, ut acceptum a Te, Deus, secundi meriti munus obtineat censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet.*“

Bei der Bischofsweihe ist die Materie die Handauflegung, die von dem die Weihe erteilenden Bischof vollzogen wird. Die Form besteht aus den Worten der „Präfation“, von denen die folgenden wesentlich und infolgedessen zur Gültigkeit erforderlich sind: „*Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica.*“ Bei der Bischofsweihe soll im übrigen alles vollzogen werden nach der Apostolischen Konstitution „*Episcopalis Consecrationis*“ vom 30. November 1947<sup>2</sup>.

Die Konstitution verfügt dann noch, daß die Handauflegung bei den einzelnen Weihen durch physische Berührung des Hauptes des zu Weihenden vollzogen werden soll, obwohl auch eine moralische Berührung zur Gültigkeit des Sakramentes hinreicht. Alles, was der Heilige Vater verordnet, ist aber nicht so zu nehmen, als wenn es jemals erlaubt wäre, die im Römischen Pontifikale vorgeschriebenen Weiheriten irgendwie zu vernachlässigen oder irgend etwas daraus zu übergehen. Im Gegenteil, der Heilige Vater befiehlt ausdrücklich, daß der Weiheritus nach den

<sup>1</sup> *Constitutio Apostolica de Sacris Ordinibus Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus.* (A. A. S. XL, 1948, 5—7.)

<sup>2</sup> A. A. S. XXXVII (1945, 131/132); vgl. auch *Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier*, 1945, Nr. 97.

Vorschriften des Römischen Pontificale genau vollzogen wird. Die Vorschriften der Apostolischen Konstitution haben keine rückwirkende Kraft.

Durch diese Konstitution ist eine für das kirchliche Leben äußerst wichtige Frage nunmehr endgültig entschieden. Es handelt sich hier um eine höchste lehramtliche Entscheidung, wie aus dem Wortlaut hervorgeht: „Quae cum ita sint, divino lumine invocato, suprema Nostra Apostolica Auctoritate et certa scientia declaramus et, quatenus opus sit, decernimus et disponimus.“ Später heißt es noch, daß die Entscheidung über Materie und Form der Weihen in Kraft der höchsten Apostolischen Autorität erfolgte. Die Ausdrücke legen die Annahme nahe, daß es sich hier um eine höchste unfehlbare Lehrentscheidung des Papstes handelt.

Die Konstitution läßt die Frage offen, ob die Kirche das Recht hat, Materie und Form eines Sakramentes zu ändern, was aus mehreren Stellen des Textes hervorgeht. Der Papst sagt: „Wenn nach dem Willen und der Vorschrift der Kirche die Übergabe der Geräte auch zur Gültigkeit einmal notwendig war, dann wissen alle, daß die Kirche das, was sie verordnet hat, auch wieder ändern und kraftlos erklären kann.“ Später erklärt der Papst, daß, wenn es jemals anders verordnet gewesen sei, daß dann jedenfalls von jetzt an die Übergabe der Geräte nicht mehr zur Gültigkeit der Weihe erforderlich ist. Auch schreibt der Papst seiner Konstitution ausdrücklich keine rückwirkende Kraft zu. Die Konstitution läßt mithin die Möglichkeit offen, daß, wenigstens beim Weihesakrament, die Kirche in Materie und Form irgendwelche Bestimmungen treffen konnte.

### Vollmacht zum Beichtthören bei Luftreisen

Can. 883 des C.I.C. bestimmt, daß alle Priester bei Seereisen auf der ganzen Reise die Beichten der Mitreisenden hören können, wenn sie nur von ihrem eigenen Oberhirten oder von dem Oberhirten des Hafens, in dem sie auf das Schiff stiegen, oder auch vom Oberhirten irgendeines auf der Reise berührten Hafens regelrecht Beichtvollmacht empfangen haben. Sooft das Schiff auf der Reise haltmacht, können sie auch die Beichten aller Gläubigen hören, die aus irgendeinem Grunde das Schiff besteigen, sowie auch jener, die bei ihnen bei einem Landaufenthalt etwa zu beichten wünschen. Dabei können sie die Gläubigen auch von den von den einzelnen Oberhirten sich selbst vorbehaltenen Fällen lossprechen.

Papst Pius XII. hat durch das *Motu proprio* „*Animarum studio compulsi*“ vom 16. Dezember 1947<sup>3</sup> die gleichen Vollmachten allen Geistlichen erteilt, die eine Luftreise unternehmen. Der Papst erklärt, daß verschiedene Oberhirten ihm mitgeteilt hätten, daß diese Vollmachten nützlich seien, daß er diesen Wunsch gern entgegengenommen habe und daß er mit großer Freude nunmehr bestimme, daß alles, was der Can. 883 für Seereisen bestimme, in Zukunft auch für Luftreisen gelte.

### Erweiterung der Vollmacht zur Spendung der hl. Firmung

Nach dem Dekret der Heiligen Sakramenten-Kongregation „*Spiritus Sancti munera*“ vom 14. September 1946<sup>4</sup>, durch das den Pfarrern die Vollmacht zur Spendung der Notfirmung an Schwerkranke für das Gebiet ihrer Pfarrei erteilt wird, waren verschiedene Wünsche laut geworden, daß diese Vollmacht in einzelnen Punkten erweitert werden möge. Insbesondere erscheint die Übertragung der Vollmacht an Krankenhauspfarrer erforderlich und ebenso eine Regelung für den Fall, daß ein Pfarrer von seiner Pfarrei rechtmäßig abwesend ist.

Eine erste Erweiterung erfolgt nun durch ein Dekret der Propaganda vom 18. Dezember 1947 (A.A.S. XL, 1948, 41). Es heißt darin, daß sich verschiedene

<sup>3</sup> A. A. S. XL (1948) 17.

<sup>4</sup> A. A. S. XXXVIII, 1946, 349; *Kirchl. Amtsanzeiger*, Trier, 1947, Nr. 56.



Missionsoberen an die Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens gewandt hätten mit der Bitte um größere Vollmachten. Der Heilige Vater hat diese Bitten wohlwollend entgegengenommen und er erteilt allen Ortsobherhirten, die von der Kongregation der Glaubensverbreitung abhängen, die Vollmacht, daß sie allen ihnen unterstehenden Priestern, die Seelsorge ausüben, die Vollmacht erteilen können, die Firmung den Gläubigen, sowohl Erwachsenen wie auch Kindern, die sich in den betreffenden Missionsgebieten aufhalten und sich in Todesgefahr befinden, gültig zu erteilen, ebenso an dem Ort, an dem ein Bischof residiert, wenn kein Bischof anwesend oder er rechtmäßig verhindert ist.

Damit ist eine erste Erweiterung der Vollmacht zur Spendung der Nottfirmung gegeben. Damit diese große und so segensreiche Vollmacht zur rechten Auswirkung kommt, wird sicherlich noch eine Erweiterung auch für die Gebiete der Kirche, die nicht der Kongregation für die Glaubensverbreitung unterstehen, folgen.

### **Elogien für das römische Martyrologium**

Die Heilige Ritenkongregation hat mit Dekret vom 27. Februar 1948 (A.A.S. XL, 1948, 124—130) die inzwischen fertiggestellten und vom Heiligen Vater gutgeheißenen Elogien für die in neuerer Zeit heiliggesprochenen Heiligen veröffentlicht. Es handelt sich im ganzen um 41 Zusätze für das römische Martyrerbuch. Unter anderen sind darin enthalten die Zusätze für die Heiligen: Johannes Bosco, Nikolaus von der Flüe, Gemma Galgani, Maria Bernarda Soubirous, Konrad von Parzham, Ludwig Maria Grignon de Montfort, Joseph Benedikt Cottolengo, Robert Bellarmin, Antonius von Padua, John Fisher, Joseph Cafasso, Thomas Morus, Johannes Leonardi, Albert der Große, Gertrud von Helfta, Franziska Xaveria Cabrini, Katharina Labouré.

### **Mahnung in einer Seligsprechungsangelegenheit**

Die gleiche Ritenkongregation hat in einer Mahnung vom 18. Dezember 1947 darauf hingewiesen, daß einzelne Gläubige und auch religiöse Genossenschaften immer noch versuchten, die Seligsprechungsangelegenheit des Dieners Gottes Guy de Fontgalland (geb. 1913, gest. 1925) zu fördern. Die Ritenkongregation weist darauf hin, daß diese Sache völlig zurückzustellen sei: „hanc causam omnino repouendam esse“<sup>5</sup>. Es werden deshalb alle ermahnt, in Zukunft jeden Schritt in der Sache zu unterlassen. (A.A.S. XL, 1948, p. 43.)

### **Teilnahme von Katholiken an Religionsgesprächen und ökumenischen Versammlungen**

Das Heilige Officium hat mit Erlaß vom 5. Juni 1948 eine Mahnung herausgegeben über die Teilnahme von Katholiken an Religionsgesprächen und ökumenischen Versammlungen. Die Mahnung weist darauf hin, daß gegen die Vorschriften der heiligen Canones und ohne vorherige Erlaubnis des Heiligen Stuhles gemischte Versammlungen von Katholiken und Akatholiken abgehalten worden seien, auf denen über Glaubenssachen verhandelt wurde, und bringt die Vorschriften des Can. 1325 § 3 in Erinnerung, daß die Teilnahme an solchen Besprechungen ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhles Katholiken, und zwar sowohl Laien wie auch Bistums- und Ordensgeistlichen, verboten ist. Viel weniger ist es Katholiken erlaubt,

<sup>5</sup> Nach dem Tode Guidos erschienen mehrere Bücher über das „Gnadenkind“, das „kleine Wunder“, z. B. von seiner Mutter „Ame d'enfant“ und „Souvenir de G. de F.“, in Deutschland: O. Th. Müller, Ein kleiner Held (1930), J. Svensson, Die Geschichte des kleinen Guido (1930).

solche Versammlungen zu berufen oder einzurichten. Noch mehr gilt das für die sogenannten ökumenischen Versammlungen, an denen die Katholiken ohne vorherige Erlaubnis des Heiligen Stuhles in keinem Falle teilnehmen dürfen. Da mit solchen Versammlungen oder gelegentlich auf ihnen Akte eines gemischten Kultus abgehalten worden sind, werden alle erneut ermahnt, daß jede Teilnahme an nicht-katholischen Kultakten nach Can. 1258 und 731 § 2 streng verboten ist. (Osservatore Romano, Nr. 130 vom 6. Juni 1948.)

### **Gebrauch der neuen lateinischen Psalmenübersetzung außerhalb des Stundengebetes**

In einer dem Sekretär der Bibelkommission am 22. Oktober 1947 gewährten Audienz entschied der Heilige Vater, daß die neue lateinische Psalmenübersetzung auch außerhalb des Stundengebetes bei liturgischen und nichtliturgischen Gebeten gebraucht werden dürfe, soweit es sich um ganze Psalmen handelt, die außerhalb der hl. Messe gesungen oder gebetet werden. (A.A.S. XXXIX 1947 p. 508.)

Die Erlaubnis kommt besonders in Frage für gewisse bischöfliche Funktionen, z. B. die Erteilung der Tonsur, bei der die Psalmen 15 und 23 gesungen werden, bei der Kirchweihe, bei der die 7 Bußpsalmen gesungen werden, dann für die Vorbereitung vor und die Danksagung nach der hl. Messe, für das Gebet des Psalms „De profundis“ und das „Miserere“ nach dem Tischgebet.

Der Sekretär der Bibelkommission, P. Jakob Maria Vosté OP., gibt in seinem Kommentar zu diesem Dekret am Schluß einige Notizen über die Verbreitung des neuen Psalteriums: Über den Privatgebrauch ist schwer ein Urteil zu fällen. Die jüngeren Kleriker gebrauchen überall das neue Psalterium, und durch die jungen Geistlichen wird sein Gebrauch verbreitet und einmal allen vorgeschrieben werden; denn eines ist sicher: zum alten kehrt der nicht mehr zurück, der an das neue gewöhnt ist.

Im öffentlichen Gebrauch haben einzelne Orden, wie z. B. der Passionistenorden, für das gemeinsame Chorgebet das neue Psalterium übernommen, dazu auch einige Domkapitel, wie Piacenza in Italien und Mecheln in Belgien. In vielen Seminarien beten die Studierenden Prim und Komplet nach dem neuen Psalterium (Ephemerides Liturgicae, LXII, 1948, 112).

In Deutschland hat das Domkapitel von Passau mit dem Chorgebet an Sonntagen nach dem neuen Psalmentext begonnen und die dafür erforderlichen Psalmen in einem kleinen Heftchen drucken lassen. Inzwischen ist in Amerika das erste Brevier mit der neuen Psalmenausgabe erschienen im Verlag von Benzinger-Brothers in Newyork. Auch die Verlage Mame (Tours), Desclée (Tourney), Marietti (Turin) haben schon Brevierausgaben mit den neuen Psalmen herausgegeben. Im Gregorius-Verlag in Regensburg (vorm. Friedrich Pustet) ist ein solches in Vorbereitung. So wird es bald wohl kaum noch Breviere mit dem alten Psalmentext geben und das neue sich für den praktischen Gebrauch durchsetzen.

Protonotar Dr. H. v. Meurers, Generalvikar

# Besprechungen

## DOGMATIK

Durst, Bernhard: Dreifaches Priestertum. Benediktinerabtei Neresheim (Württemberg) 1947, 95 S.

Der Abt von Neresheim unterscheidet neben dem besonderen oder Weiehpriestertum und dem im Taufcharakter bestehenden Priestertum noch ein allgemeines geistiges Priestertum, das allen Menschen zukommt, die im Stande der heiligmachenden Gnade sich befinden. Dieses letzte ist in der Tradition nicht genügend begründet. Auch läßt sich die innere Haltung des Menschen gegen Gott kaum auf die Formel bringen: Entweder Priester oder Rebell.

Da Christus in der Fülle der Gnaden steht, muß D. auch für die menschliche Seele Christi ein solches allgemeines geistiges Priestertum annehmen, das nicht unmittelbar in seinem „äußeren, sichtbaren“ Priestertum besteht. Es ist sehr fraglich, ob man das Priestertum, das Christus auf Grund der hypostatischen Union zukommt, als äußerlich bezeichnen darf. Der Grundsatz *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*, der für den Theologen ein Appell an die großartige Einfachheit der Werke Gottes ist, dürfte hier nicht beachtet sein.

D. nimmt entsprechend seiner Auffassung vom geistigen Priestertum auch ein eigentliches himmlisches Opfer Christi an. Die Opfergesinnung des menschlichen Willens Christi ist allerdings mit Tod und Verherrlichung nicht zu Ende gegangen. Aber die Vorstellung der Apokalypse vom geschlachteten Lamme und Hebr 8, 2 beweisen ein himmlisches Opfer Christi nicht.

Für die Betätigung des Priestertums gilt allgemein, daß sie wie jede Handlung von der Absicht, in der die Person auf den Sinn und Zweck der Handlung sich einstellt, ihre Bestimmtheit und ihren sittlichen Wert erhält. Es ist auch keine Frage, daß die Opferhandlung zur Tugend der *religio* gehört und in unserer christlichen Heilsordnung von der Liebe geformt sein muß. Liegt aber dort, wo die Liebe oder gar die Absicht, Gott zu ehren, fehlt, überhaupt keine Opferhandlung vor? In welchem Sinne kann man rein innerliche Akte schon als Opfer bezeichnen? Ps. 50, 19 (Vul-

gata) könnte dazu verleiten, im inneren Akte das wesentliche und eigentliche Opfer zu sehen. Dort liegt aber wohl nur eine Metapher vor. Ps. 49, 14; Röm 12, 1; Hebr 13, 15–16 lassen sich nicht auf rein innere Akte einschränken. Dabei bleibt das Problem freilich noch offen, warum und inwieweit man nichtliturgische Akte ein Opfer nennen kann. Was Behm in Kittels Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testamente darüber schreibt, ist ganz unzureichend und einseitig. Was die geistigen Opfer 1. Petr 2, 5 bedeuten, hat Peter Ketter in dieser Zeitschrift 56 (1947) 46–47 gezeigt. Augustinus hat sich in seinen Darlegungen zum Opfer wohl allzusehr von seiner neuplatonischen Seinslehre beeinflussen lassen, wonach geistig gleich innerlich, gleich wahrhaft seiend ist. Thomas v. A. ist gerade an den Stellen, die D. anführt, unmittelbar und tief von Augustinus beeindruckt. Dem Thomismus entspricht es mehr, auch den Opferbegriff von der Erfahrung her zu gewinnen und das Opfer als eine bestimmte kultische Handlung zu kennzeichnen. Dieser Begriff wird dann analog, aber deshalb nicht uneigentlich, auf das Opfer Christi am Kreuze und auf die Eucharistie angewandt. Dabei zeigt es sich, daß die Opfergesinnung niemals und nirgends so rein und tief gewesen ist wie beim Opfer Christi, das aus diesem Grunde auch eine ganz eigenartige nach außen sichtbare Opferhandlung aufweist.

Die Teilnahme am Priestertum, die im Tauf- und Firmcharakter liegt, faßt D. schwächer auf, als es der Rezensent getan hat. D. führt im einzelnen aus, wie der Empfang jedes Sakramentes uns mit dem Priestertum Christi verbindet. Sehr beachtlich sind die Darlegungen, daß der Gläubige für sich allein kein Gott wohlgefälliges Opfer darbringen kann, sondern ganz angewiesen ist auf das Opfer des zweiten Adam und seiner Kirche. Ignaz Backes

Paul Broutin, S. J., *Mysterium ecclesiae*, L'orante, 23, rue Oudinot, Paris. 385 S.

Eine erstaunliche Fülle wertvollsten Materials ist hier aus der Heiligen Schrift, den Vätern und Theologen zusammengetragen. Der trinitarische und

christologische Grundton, der in den beiden ersten Kapiteln angeschlagen ist, klingt in den folgenden vernehmlich nach. Diese handeln über das Leben der Kirche, gesehen als hierarchisches und sakramentales, universales und besonderes, als missionarisches, liturgisches, dogmatisches, moralisches, kirchenrechtliches, religiöses und politisches sowie über die leidende und triumphierende Kirche. Die Vielzahl der Ideen ist freilich nicht überall in eine theologisch gerade Linie gebracht worden. Bei den christologischen Darlegungen vermißt man die thomistische Lehre von der menschlichen Natur Christi als Werkzeug und gewahrt eine merkwürdige Mischung monophysitischer und nestorianischer Tendenzen, indem einerseits vom gottmenschlichen Wesen Christi gesprochen wird, andererseits gesagt ist, der Sohn sei der Gott Christi. Der sakramentale Dienst des Priesters ist keine Verfügungsgewalt über Gott. Die Lehre des hl. Thomas vom Sinn der Hl. Schrift ist die, daß die Worte keinen mehrfachen Sinn haben, aber die durch die Worte bezeichneten Dinge zugleich Zeichen sind einer höheren Realität. Gut ist die Bedeutung des Bischofsamtes für die Gesamtkirche, aber weniger gut die Bedeutung der Bischofsweihe gesehen. Die Eucharistie ist zunächst Opfer und als Opfer Speise.

Ignaz Backes

Mélanges de Science religieuse. Quatrième Année, cahier I. Facultés catholiques Lille I, Rue François Baes. 1947. 136 S.

Die theol. Fakultät in Lille veröffentlicht seit 1944 in dieser Form wissenschaftliche Untersuchungen. Erst im 4. Jahrgang ist das 1. Heft zu uns gelangt. Es enthält zunächst eine strenge und unvoreingenommene Untersuchung über die Lehre des hl. Athanasius von der menschlichen Seele Christi durch Marcel Richard. Dieser weist überzeugend nach, daß Athanasius vor 362 für diese Frage kein Zeuge des Dogmas ist, sondern nur vom Logos und dem ihm eigenen Fleische sprach. Gründe waren seine platonisierende Philosophie und sein Kampf für die gleichwesentliche Gottheit des Logos. 362, als durch Apollinaris v. Laodicea das Problem gestellt wurde, entschied er sich aus soteriologischen Gründen (unsere Seele ist nicht erlöst, wenn in Christus keine menschliche Seele war) gegen Apollinaris. Aber es

blieb eine Schwäche der alexandrinischen Christologie, für die menschliche Seele Christi kein Interesse zu zeigen.

H. Maisonneuve schreibt über einen Zwiespalt zwischen kanonischem Recht und dem Lehnrecht bei dem Kampfe gegen die Albigenser um 1200. J. de Blic gibt u. a. eine kritische Darlegung von dem Werke „Eros und Agape“ des Schweden Nygren und von der Polemik gegen den modernen Begriff des Übernatürlichen als des die Bedürfnisse der Natur Übersteigenden, durch die H. de Lubac großes Aufsehen erregt hat. Besprechungen beschließen das wertvolle Heft.

Ignaz Backes

Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre. Verlag Schnellische Buchhandlung (C. Leopold) Warendorf/Westf. 129 Seiten, 4,80 DM.

Diese Dissertation bringt keine neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse, stellt aber gut dar und nimmt hin und wieder, aber durchaus nicht immer, kritische Stellung, auch da nicht, wo die Sprechweise der Mysterientheorie es dringend nahe legt, z. B. nicht bei der Auffassung Warnachs, daß die Wirksamkeit nie die Gegenwart der Ursache sei, oder bei der schon anderwärts beanstandeten Gleichsetzung von Zeichen und Bild durch Söhngen.

Ignaz Backes

Thomas von Aquin, Das Auge des Adlers, Brevier der Heilslehre. Zusammengestellt und verdeutscht von Josef Pieper. Hegner-Bücherei. Bei Josef Kösel in München. 183 S.

Perlen theologischer Erkenntnisse des hl. Thomas werden hier in schöner sprachlicher Fassung zusammengestellt. Dieses Brevier der Heilslehre ergänzt das ebenfalls von Josef Pieper zusammengestellte Brevier der Weltweisheit. Einige minder wertvolle Stücke sind freilich in die Sammlung geraten, z. B. Nr. 501—504, 546, 550; 554; Nr. 585 kommt zweimal vor. Im 4. Teil vermißt man Texte über die werkzeugliche Wirksamkeit der menschlichen Natur Christi, ferner über die Zugehörigkeit der Lehre von Verdienst und Genugtuung Christi zu der vom mystischen Haupte und Leibe und endlich über die Verbindung zwischen uns und der menschlichen Natur Christi durch den Glauben.

Ignaz Backes



## EXEGESE

Nötscher, Friedr., Die Psalmen. Echter Verlag, Würzburg 1947.

In der neuen deutschen Übersetzung der Heiligen Schrift der vom Verlag so genannten „Echter-Bibel“, gibt Prof. Nötscher, Bonn, das Alte Testament heraus. Als 1. Lieferung erschien die von N. selbst besorgte Übersetzung der Psalmen. Die Echter-Bibel will eine mittlere Linie halten zwischen den nur mit spärlichen Anmerkungen versehenen Übersetzungen und den eigentlichen Kommentarwerken, denen sie keine Konkurrenz machen will. In knappster Form soll in Anmerkungen zusammengefaßt werden, „was dem kulturellen, geschichtlichen und namentlich dem theologischen Verständnis dienen kann“. Sie ist gedacht als eine Art Handbibel für die Theologen, Studierende wie Geistliche.

In der kurzen Einleitung ist die Zurückhaltung zu bemerken, die N. gegenüber Gunkels „Gattungen“ der Psalmen und ihrer Herleitung aus dem Kult zeigt. Sie ist berechtigt. Denn die Frage der Gattungen und ihres Ursprungs bedarf noch weiterer und genauer Untersuchungen. Die Stärke der Arbeit N. liegt in der nüchternen Genauigkeit seiner Übersetzung und der Erklärung des Wortsinnes und des Gedankenzusammenhangs. Sie beweist sich besonders an den „schwierigen Stellen“, an denen der Psalmentext so reich ist. Nur auf einige Beispiele kann hingewiesen werden.

In Ps. 7 hat N. gegenüber den meisten Übersetzern (auch dem Psalterium Novum) mit Recht die VV. 13–14 mit den folgenden VV. 15–17 als einheitliche Schilderung des gottlosen Feindes verstanden. Die textliche Verbindung dieser Schilderung mit dem vorhergehenden V. 12 ließe sich aber m. E. noch leichter und ohne jede Änderung des Konsonantentextes machen, wenn man in V. 12 statt *wə'el* (und Gott) *wə'ael* (= und gegen) liest und den V. übersetzt: „Gott ist ein gerechter Richter, auch gegen den, der unaufhörlich verflucht“, d. h. den Feind des Psalmisten und der Frommen. Daran schließt sich dann leicht an V. 12 „Fürwahr, wiederum schärft er sein Schwert usw.“

Ebenso ist in Ps. 17, 14 der zweite Teil des V. richtig als sarkastischer

Ausdruck für eine an den Frevlern und ihren Nachkommen geübte göttliche Vergeltung aufgefaßt. Der überlieferte Urtext ist nicht in Ordnung, aber auch hier noch leichter zu berichtigen als N. Textkorrektur meint, wenn man in dem zweimaligen *mi(m)métim* die Vokale ändert und *mémittam* (= fem. partic. hif. + suff. 3 pl.) liest und, aus V. 13 das dort außerhalb der Satzkonstruktion stehende letzte Wort: *harbeka* zu V. 14 ziehend, übersetzt: „Dein Schwert soll sie töten, deine Hand, Jahwe, soll sie töten, ohne Dauer sei ihr Anteil am Leben, und mit deinem Aufgesparten (Zorn) mögest du ihren Leib füllen“ usw.

Ebenso genau und vorsichtig wie N. Textbehandlung sind seine Erläuterungen, die bei jedem Ps. zeigen, daß alle Probleme der neueren Psalmenforschung gekannt und berücksichtigt sind. Mögen die folgenden atl. Bände der Echter-Bibel die Linie weiterführen, die N. in diesem 1. Bande begonnen hat.

Dr. H. Junker

Schedl Claus, Die Psalmen nach dem neuen römischen Psalter übersetzt. Wien, Herder 1946. 16,80 Schilling.

Im Unterschied von N.'s Arbeit will Schedl lediglich eine getreue deutsche Wiedergabe der neuen lateinischen Psalmenübersetzung bieten ohne selbständige kritische Arbeit am Text, und er sucht und sieht sein Verdienst nur an der gelungenen deutschen Wiedergabe dieser Übersetzung für Psalmenleser, die einer solchen bedürfen. Die Anmerkungen sind, wie das Vorwort sagt, „auf ein Mindestmaß beschränkt“, aber leider nicht nur in räumlichem Sinne. So leicht, wie die Anmerkung zu Ps. 108 meint, läßt sich das Problem der Fluchpsalmen nicht lösen. Der verkannte „tief christliche Gehalt der Fluchpsalmen“, den Sch. feststellen will, wird schwerlich viel Zustimmung finden.

Dr. H. Junker

Hasebrink Joseph, Stud. Rat. Das Alte Testament als Vorbereitung auf Christus, Düsseldorf, Patmos-Verlag. 1947. 4. Aufl. 0.50 M.

enthält kurze Skizzen und Uebersichten über die alte Heilsgeschichte. Einzelheiten bedürfen der Nachprüfung und Verbesserung.

Dr. H. Junker

## PASTORALTHEOLOGIE

Desiderius Breitenstein,  
OFM, Una Caro. Zur Theologie der  
Ehe. Matthias-Grünewald-Verlag.  
Mainz 1947. 55 S.

Der Verfasser setzt sich kritisch mit dem „gewaltigen Umbruch der Ehe-theologie“ auseinander, der seit einigen Jahrzehnten von verschiedenen Seiten — unter dem Einfluß der Lebensphilosophie, des Personalismus und der liturgischen Bewegung — versucht worden ist. Ausgehend von dem sozial-metaphysischen Grundsatz, daß das Ganze — unbeschadet der Eigenständigkeit der Person — den Gliedern „von Natur her vorgeordnet und vorberechtigt“ ist, kommt Breitenstein zu dem Ergebnis, daß die Ehe als Einrichtung der einen, großen menschlichen Familie „ihren ersten und vorgeordneten Sinn“ unmöglich von der Gattengemeinschaft empfangen könne. Erster Sinn und Zweck der Ehe sei vielmehr die Forterhaltung der Menschheit, wie es die Theologie stets gelehrt habe. Trotzdem sei das „Grundanliegen der neuen Eheauffassung“ gegenüber der traditionellen Moraltheologie, die die Gattengemeinschaft zu wenig gewürdigt habe, durchaus berechtigt. Die eigenständige menschliche Persönlichkeit sei in der Ehe kein bloßes Vollzugsorgan des Menschengeschlechtes; hier liege der metaphysische Untergrund dafür, „daß der eheliche Sexualakt auch einen Dienst an den Ehegatten habe und Sinn und Würde und Berechtigung auch dort behalte und empfangen, wo ein Kind nicht zu erwarten, ja infolge natürlicher Umstände unmöglich sei“.

Einige Formulierungen gefallen weniger, so z. B.: daß in der Kirche der Begriff der Ganzheit „nahe an das wirkliche Organische, wo die Handlung des Teiles auch die Handlung des Ganzen ist“, heranreiche. Bei der Aufzählung der amtlichen kirchlichen Dokumente hätte noch auf das Dekret des Heiligen Offiziums über die Ehezwecke vom 1. April 1944 und auf das Rotarurteil vom 22. Januar 1944 (vgl. diese Zeitschr., 1947, S. 123 ff.) verwiesen werden können. Dr. Joseph Höffner

Charles Massabki, O. S. B.,  
Le Sacrement de l'Amour. Edition de  
l'Orante. Paris 1947. 228 Seiten.

Das lebensnahe Buch will den Braut-leuten und Gatten das Geheimnis der Ehe in der Ordnung der Natur und

der Gnade erschließen. Die Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft wird als „sozialer und universeller Ehe-zweck“ mit Recht „ontologisch“ über den gleichfalls wesentlichen, aber mehr „individuellen“ Ehezweck der „Entfaltung der Gatten“ (épanouissement des époux) gestellt, wenn auch die Liebesgemeinschaft bei den Brautleuten „psychologisch“ das erstrangig Erstrebte ist. Es verdient besondere Anerkennung, daß M. die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe letztlich nicht aus Nützlichkeitserwägungen (z. B. Kindererziehung) abzuleiten versucht, sondern „in der Natur der ehelichen Liebe als völliger gegenseitiger (seelischer und körperlicher: don spirituel total, don corporel total) Hingabe“ begründet. Von tiefen sittlichen und psychologischen Einsichten zeugen die Ausführungen über das Wesen und die Aufgaben bräutlicher und ehelicher Liebe, über die Jungfräulichkeit, über die Mode und den modernen „audisme collectif“.

Dr. Joseph Höffner  
Johann Morr und Nikolaus  
Markar-Markaroff, Die Ver-waltung des hl. Ehesakramentes. Her-der-Wien 1946. 276 S.

Diese kurze und konkret und doch präzise Darstellung des kirchlichen Ehrechts wird vielen Seelsorgern willkommen sein, die nicht die Zeit zum Studium schwerverständlicher Lehr-bücher finden. Dem Ziel des Buches ent-sprechend werden nicht alle Probleme des Ehrechts, sondern nur die der Praxis dienenden Fragen besprochen. Sehr begrüßen wird man die geschickt ausgewählten, einschlägigen Beispiele und Fälle, die nicht am grünen Tisch ausgeklügelt, sondern dem Alltag ent-nommen sind.

Dr. Joseph Höffner  
Propstpfarrer Leopold Uhl,  
Brautlehre. 2. Auflage. Herder-Wien  
1947. 30 S.

Man merkt es der lebensnahen und ungezwungenen Sprache des Büchleins an, daß sein Verfasser schon weit über 5000 Brautleute vor sich hatte. Das Heft, das in kürzester Zeit die 2. Auf-lage erlebte, kann ohne Bedenken auch den Brautleuten zur Lektüre gegeben werden.

Dr. Joseph Höffner  
Richard Gräff, C.S.Sp., Das Sakra-ment der göttlichen Barmherzigkeit. Gregorius-Verlag, vorm. Fr. Pustet. Regensburg 1943. 120 Seiten, geb. 4,80 DM.

Der Verfasser, der durch sein bekanntes Buch „Ja Vater“ (bisher 32 Auflagen mit 105 000 Exemplaren; übersetzt in 18 Sprachen) schon vielen Trost geschenkt hat, sucht — aus derselben Grundhaltung — den geplagten Menschen unserer Tage die Buße als das trostvolle Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit nahezubringen. Christus verlangt nicht „das Letztmögliche, sonst würde tatsächlich die hl. Beichte zu einer unendlichen Qual werden“, sondern unsern ehrlichen guten Willen, der sich vor allem in der echten, „in die Zukunft sich auswirkenden Reue“ zeigen muß. Mit Recht wendet sich Gräf gegen die Ueberbetonung der Anklage, die manche Beichtkinder zu der Meinung verleitet, alles sei in Ordnung, „wenn es nur gesagt ist“. Wichtig ist auch der Hinweis, daß heute eine Gefahr für die Seelsorge darin bestehe, „daß man zu sehr das Psychologische betont . . . und alles zu sehr ins Menschliche hineinverlagert“; die Beichte sei „kein psychoanalytisches Institut“.

Dr. Joseph Höffner  
Robert Svoboda, O. S. C., Christus vor der Not der Menschen. 25 Kapitel über die Begegnung Jesu mit den mühselig Beladenen. 2. Aufl. Herder-Wien 1946. 84 S.

In enger Anlehnung an die Heilige Schrift zeigt der Verfasser in knapper Skizzenform, wie wir das große Gebot der Liebe an den Notleidenden unserer Zeit erfüllen können. Darüber hinaus finden Seelsorger, Ordensschwester und Laienapostel reiche Anregung zur Betrachtung, zur Glaubensverkündigung und zur Ausrichtung und Vertiefung ihres Wirkens. Dr. Joseph Höffner  
P. Maurus Stark, S. D. S., Pastoralbrief: Heimatlosigkeit und Seelsorge. Herder-Verlag, Freiburg/Br. 1947. 80 S., 2,60 DM.

Das Büchlein vermittelt dem Seelsorger wertvolle Erkenntnisse und Beobachtungen zum Thema „Heimatlosigkeit und Seelsorge“. Der Verfasser, selber Ostvertriebener, bittet an erster Stelle um Verständnis für die Heimatlosen: unmenschliche Vertreibung nach einem Ghettoleben voller Mißhandlungen („eine unbestreitbare Tatsache, die sich erst in neuerer Zeit durch das Eingreifen der großen alliierten Mächte etwas behoben hat“), die grauenhaften Erlebnisse der bemitleidenswerten Jugendlichen: „die ver-

gewaltigte Mutter, der erschlagene Vater, der verschleppte Bruder, die Säuglinge, die man tot aus den Güterzügen neben den Bahndamm in den Schnee warf, das Vergessen aller Scham beim Transport und im Sammellager“ — wer wird da nicht Haß, Verbitterung, Enttäuschung und Irrewerden an allem begreifen können? Der Seelsorger muß alles nur Menschenmögliche tun, den Entwurzelten in der Pfarrfamilie eine neue Heimat zu geben. Zahlreiche zu Herzen gehende Hinweise (Caritas, Hausbesuch, Predigt, Gottesdienststationen, Pfarrhelfer und -helferinnen, Flüchtlingskinder, religiöses Schrifttum usw.) geben wertvolle Anregungen.

Dr. Joseph Höffner  
Bruno Sasowski, Flüchtlingshilfe. Eine christliche Auseinandersetzung mit dem Evakuiertenelend. Verlag Josef Habel, Regensburg 1947. 39 S., 0,90 DM.

Der Verfasser, Schlesier, sucht seinen vertriebenen Landsleuten den Sinn ihres harten Schicksals christlich zu deuten. Aufrüttelnd sind seine 12 „Caritas-Gebote für Alle“. Dr. Joseph Höffner  
Eva Firkel, Helfendes Wort. Briefe an fragende Menschen. Herder-Wien 1947. 440 Seiten.

Mitfühlend, lebensnah und offen deutet eine christliche Frau in 100 Briefen die Not und Krise ringender und suchender Menschen (meistens Mädchen und Frauen) und weist im Licht des Glaubens Wege aus Heillosigkeit und Angst zur christlichen Harmonie. Es ist ein besonderer Vorzug des Buches, daß die Briefe, aus denen reiche psychologische und pädagogische Erfahrung spricht, keine dürre Theorie und konstruierte Kasuistik enthalten, sondern Einzelschicksale in ihrer jeweiligen einmaligen Situation lebendig werden lassen.

Dr. Joseph Höffner  
Franz Gessl, Kirchenneubau — Gemeindeneubau. Herder-Wien 1946. 63 Seiten.

Am Beispiel des Neubaus der Pfarrkirche St. Erhard zu Mauer bei Wien zeigt der Verfasser, daß der Wiederaufbau der beschädigten und zerstörten Kirchen nicht nur eine Frage der Technik, der Materialbeschaffung und des Geldes ist, sondern eine einzigartige Gelegenheit, die Pfarrfamilie selber geistig aufzubauen und wachsen und erstarken zu lassen.

Dr. Joseph Höffner

# Eingesandte Schriften

(Besprechung vorbehalten)

- Ammann, A. M., S. J., Die Gotteschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik. 2. Aufl. (Heft 3/4 „Das östliche Christentum“.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1948. 197 Seiten, kart. 14,— DM.
- Balmer-Basilus, H. R., Die Friedensaufgabe des Abendlandes. Herder-Wien 1947. 55 S., kart.
- Casper, Josef, Wege und methodische Hinweise zur bibeltheologischen Arbeit. Herder Wien 1947. 48 S., kart.
- Dempf, Alois, Die Krisis des Fortschrittsglaubens. Aphorismen zur geistigen Lage. Herder Wien 1947. 38 S., kart.
- Fischl, Joh., Wissenschaft und Offenbarung. Herder Wien 1947. 32 S., kart.
- Fried, Jakob, Der Rosenkranz der allerseligsten Jungfrau Maria. Herder Wien 1946. 140 S., kart.
- Haacke, Rhabanus Maurus, Rom und die Cäsaren. Geschichte des Cäsaropapismus. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1947. 124 S., geb. 5,40 DM.
- Hesse, Erwin, Der zerstörte Dom. Eine Predigt. Herder Wien 1945. 2. Aufl., 16 S.
- Kindermesse in Reimen. Herder Wien 1946. 28 S., kart.
- Kindermesse vom Reiche Gottes. Herder Wien 1946. 32 S., kart.
- Mach dich bereit! Merksätze und Gebete zur hl. Beichte u. Kommunion. Hrsg. v. Seelsorgeamt Wien. 3. Aufl. Herder Wien 1945. 53 S., kart.
- Reetz, Benedikt, OSB., Ostern, der königliche Tag. 2. Aufl. Herder Wien 1947. 203 S., geb.
- Schedl, Claus, Das Antlitz Gottes. Herder Wien 1946. 55 S., kart.
- Bruder Tod. Ein vermessenes Gespräch. Herder Wien 1947. 32 S., kart.
- Stählin, Wilhelm, Katholisierende Neigungen in der evangelischen Kirche. Schwabenverlag Stuttgart 1947. 37 Seiten, kart. 1,50 DM.
- Winklhofer, Alois, Die abendländische Schuld und ihre Auswirkung in der Gegenwart. Schwabenverlag Stuttgart 1947. 80 S., brosch. 2,50 DM.



**Franz Binsfeld & Co.**

Nachfolger Josef Dornoff

**Trier, Saarstrasse 39**

Fernsprech-Nummer 2938

Ausführung von Kirchenfenstern und Glasmalereien



**R. Lentzen-Deis**

**Bernkastel-Kues**

Messweinlieferant  
Weingrosshandlung





Gegründet 1878

## Christoph-Kellerei

Johann Peter Baden

Trier a. D. Mosel

Christophstrasse 24

Mosel-, Saar-, Ruwer-Weine

Ihr Messweinlieferant

## „PAULUS“

Zeitschrift für außerordentliche Seelsorge

Diese Zeitschrift ist das einzige Organ, das sich in Deutschland mit dem vielfältigen Aufgabenbereich der außerordentlichen Seelsorge befasst. Neben den Fragen der Volksmission wird besonders das weite Gebiet der Flüchtlings- und Diaspora-Seelsorge bearbeitet. Umfang je Heft rund 100 Seiten. Preis je Heft DM 4.—

Bestellungen an Verlag Kemper GmbH, Vertriebsabt., Walstadt bei Heidelberg

## Zwei neue Bände

der Reihe „Wissen — Gewissen — Leben“

M. Loosen, „**Gelstiges Frankreich.** Rufer und Kräfte christlicher Erneuerung“. 56 S. 2.-DM.

M. Loosen, „**Pilgerfahrt in England.** Eindrücke und Gedanken zu englischer Kirche, Geschichte, Kultur“. 72 Seiten, ca. 2.—DM.

Zwei geistvolle, aus eigener lebendiger Anschauung geschriebene Studien, die für jeden, dem es nach den Jahren der Ab-sperrung um die heute so wesentliche Verbindung mit der Geschichte, der Kultur und den geistigen Bewegungen in den beiden großen Nachbarnationen zu tun ist, von hohem, aktuellem Interesse sind.

Bestellungen durch den Buchhandel

Paulinus-Verlag, Trier



## Louis Kieffer · Trier

Sichelstraße 22 · Telefon 3954

Werkstätten für kirchliche Kunst

Bildhauerei — Kunst-Schreinerei — Malerei

Metallarbeiten — Paramente — Fahnenstickerei

Fordern Sie bitte unser Angebot auch für sonstige kirchliche Bedarfsartikel

## Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

**M. Mallmann Nachf., Trier**

Fernsprecher 2800

Thebäerstraße 47/49

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

57. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

## inhalt

### AUFSÄTZE:

Ein neuer Weg in der alttestamentlichen Forschung /	
Dr. Hubert Junker . . . . .	257
Urkirchliche Schulung der Frauen und Mütter /	
Dr. Peter Ketter . . . . .	266
Der Christ im Leiden / Dr. Alfons Kirchgäßner . . . . .	278
Eine ökumenische Stimme aus dem 17. Jahrhundert /	
Dr. Ernst W. Zeeden . . . . .	287
Die Mauriner als Volksmissionare /	
Dr. Paulus Weissenberger OSB. . . . .	300

### ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940—47) / Dr. Joseph Barbel CSSR	307
Das Lied von Bernadette / Dr. Wilh. Barts . . . . .	310
Priester und Proletarier / Dr. Joseph Höffner . . . . .	313
Der Priester in der Entscheidung / Dr. Paulus Sladek OSAug.	316

BESPRECHUNGEN . . . . .	317
-------------------------	-----

9./10. Heft

September/Oktober 1948

PAULINUS-VERLAG - TRIER

## **Der Dom zu Trier**

ist ein Vorbild formschöner Verwendung von Marmor und Naturstein. Hochaltar, 6 Seitenaltarmensen, Chor- und Treppenstufen, Säulen, Wandverkleidung, Schrankenaufbauten u. Balustradenabschluß des Westchores geben Zeugnis unserer handwerklichen Kunst.

**Marmor Schüller, Werk: Trier, Ruwerer Strasse**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 · Fernsprecher 2115**

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften  
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen  
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des  
Bischöflichen Priesterseminars in Trier

Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: 15 DM zuzügl.  
Zustellgebühr; Einzelheft 1,50 DM, Doppelheft: 3 DM — Postscheckkonto Ludwigs-  
hafen Nr. 276 32

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kußbachstraße 15

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

# Ein neuer Weg in der alttestamentlichen Forschung?

Von Professor Dr. Hubert Junker, Trier

Kritik ist in jeder Wissenschaft notwendig, um die haltbaren Auffassungen von den unhaltbaren zu scheiden. Darum steht es außer Frage, daß auch in der alttestamentlichen Forschung die Kritik immer ihr Recht und ihren Platz behalten wird. Daß es aber vielfach üblich geworden war, die wissenschaftliche Erforschung der alttestamentlichen Literatur kurz hin als die alttestamentliche „Kritik“ zu bezeichnen, war aufschlußreich für die grundsätzliche Haltung dieser Forschung. Diese Benennung nach einer Sache, die doch nur Vorarbeit für die eigentliche Aufgabe sein sollte, verriet eine einseitige Einstellung, die nicht nur zweifeln ließ, ob hier die eigentliche Aufgabe wohl richtig gesehen sei, sondern dazu noch befürchten, daß die Kritik selbst in verkehrte Richtung geraten sei. Denn die übersteigerte Kritik raubt das richtige Augenmaß und führt zu verzerrter und falscher Sicht der Dinge. Es ist darum nicht erstaunlich, daß schon lange die sogenannte „alttestamentliche Kritik“ nicht nur in Einzelergebnissen, sondern in ihrer Gesamtorientierung angegriffen wird. In programmatischer und umfassender Weise geschieht dies in dem Buch von Fritz Helling: *Die Frühgeschichte des jüdischen Volkes*<sup>1</sup>.

Die bisherige Betrachtungsweise der alttestamentlichen Literatur führt Helling auf zwei äußerlich entgegengesetzte Standpunkte zurück: die orthodoxe und die idealistische Auffassung. Die orthodoxe sei durch ihren Glauben an das Alte Testament als übernatürliche göttliche Offenbarung an einem richtigen geschichtlichen Verständnis der alttestamentlichen Überlieferung gehindert worden. Für sie sei „als Wissenschaft nur die Darlegung des Inhaltes“ der Offenbarung übrig geblieben (S. 15). Die idealistische Auffassung habe aus ihrem „Glauben an die immanente Offenbarung Gottes im Fortschritt der Geschichte“ (S. 15) die alttestamentliche Geschichte nur denken können in den Kategorien der Entwicklung, die das idealistische Denken in der menschlichen Geisteskultur und besonders in der Religion entdeckt zu haben glaubte. Da die überlieferte Darstellung der religiösen Geschichte Israels mit dieser angenommenen Entwicklung nicht übereinstimmte, wurde sie verworfen und die „Kritik“ rekonstruierte das „wahre, historisch-kritische“ Bild der alttestamentlichen Geschichte.

Beide Auffassungen, meint Helling, haben „die geschichtliche Wirklichkeit dogmatisch vergewaltigt“ (S. 16), die er selbst mit Hilfe einer neuen „realdialektischen“ Betrachtungsweise verständlich machen will. Für Helling ist Kultur und Religion „ein Produkt der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ (S. 16). Darum erklärt sich für ihn Geschichte und Religion

<sup>1</sup> Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1947. 181 S., kart. 8,50 DM.



Israels aus der Dynamik der gesellschaftlichen Wirklichkeiten, in die sich die alten Israeliten hineingestellt sahen. Er nimmt, ebensowenig wie die idealistische Auffassung, die supranaturale Geschichtsdarstellung der alttestamentlichen Überlieferung als Wirklichkeit an, aber er sieht darin nicht wie jene eine spätere, erst nach Jahrhunderten erfolgte ungeschichtliche Konstruktion, sondern eine den Ereignissen unmittelbar folgende Übersetzung der geschichtlichen Wirklichkeit in die Form eines „Mythos, in dem Jahwe, der Gott Israels, als der alleinige Beweger der Geschichte verherrlicht wird“ (S. 17). Diesen Mythos oder die „Ideologie der Offenbarung“ brauche man nur abzustreifen und die in der Darstellung enthaltenen „realen Faktoren“ zu ihrem Recht kommen zu lassen, um die geschichtliche Wirklichkeit herauszustellen.

Den grundlegenden „realen“ Faktor, der in der Frühgeschichte Israels die Entwicklung der Ereignisse wesentlich bestimmte, sieht Helling in der besondern rechtlichen und gesellschaftlichen Stellung, die die Israeliten in dieser Zeit (bis zur Eroberung Kanaans) als rechtlose Fremdlinge inmitten einer fremden, ansässigen Bevölkerung einnahmen. Von hier aus erklärt sich ihm zuerst die Patriarchengeschichte. Er bringt (besonders Jirku folgend) „Abraham, den Hebräer“ (Gen 14, 13) in Zusammenhang mit der Volks- oder Völkergruppe der Chabiru, die wir aus einer Reihe von Keilschrifturkunden kennen. Sprachlich ist die Gleichung: Chabiru = Hebräer möglich. Auch sachliche Berührung ist vorhanden. Denn die geographische Linie, auf der uns in zeitlich fortschreitender Reihenfolge diese Chabiru begegnen, geht von Südbabylonien euphrataufwärts und von dort in einer Richtung bis nach Kleinasien hinein, in anderer Richtung über Syrien nach Kanaan, vielleicht bis nach Ägypten. Die eine dieser Linien entspricht genau dem Zuge Abrahams, dessen Vater von Ur in Chaldaea nach Haran zog, von wo dann Abraham über Syrien den Zug bis nach Kanaan fortsetzte. Darum betrachtet Helling den Abraham als Anführer einer heimatlosen Hebräergruppe, die den Versuch machte, in Kanaan einzudringen und dort ein Gebiet für sich zu erobern, auf dem man ruhig und sicher leben und die Güter der Kultur genießen konnte.

Daß Abrahams Gott ihm erschien und ihn zu diesem Zuge aufforderte, ist mythische Einkleidung dafür, daß Abraham den Zug unternahm im Vertrauen auf den Führergott seiner Stammesgruppe. Die besondere Eigenart dieses Gottes erklärt Helling, wie die ganze Religion, aus der rechtlich-gesellschaftlichen Lage der Hebräer. Er war „im Gegensatz zu den Schutzgöttern aller landbesitzenden Völker ein revolutionärer Gott der Landeroberrung“ (S. 156). Wie die recht- und heimatlosen Hebräer feindlich gegen die andern sesshaften Völker standen, so stand auch ihr Gott gegen „die Völker“ (d. h. die Heiden) und ihre Götter, um die bestehende „ungerechte“ Völkerordnung umzustößen und in einer neuen gerechten Weltordnung seinem Volk zum „Recht“ zu verhelfen.

Abrahams Versuch, mit Gewalt sich in Kanaan selbsthaft zu machen, mißlang nach Helling, ein Mißerfolg, den die Überlieferung absichtlich verschweigt (S. 63). Infolgedessen mußte Abraham mit seinen Leuten sich auch hier wieder in Abhängigkeit von den in Kanaan ansässigen Stämmen begeben, um von ihnen als „Fremdlinge“ im Lande geduldet zu werden. Aber die einmal gefaßte Hoffnung auf den Besitz Kanaans, oder in der Sprache des „Mythos“: die Verheißung Gottes an Abraham, wurde nicht aufgegeben, sondern nur vertagt. Sie erlosch auch nicht ganz, als eine günstige politische Lage es den Nachkommen Abrahams ermöglichte, sich unter dem Schutze Josephs in dem ägyptischen Grenzlande Gosen niederzulassen; im Gegenteil, in der bald folgenden harten Unterdrückung durch die Pharaonen mußte die Sehnsucht nach dem „Land der Verheißung“ wieder wach werden.

Nun erstand den Hebräern in Ägypten der Mann, der stark und entschlossen genug war, das so lange gehegte Sehnsuchtsziel seines Volkes endlich zu verwirklichen, Moses. Sein erster Versuch, durch eine kühne Empörungstat (die Tötung eines ägyptischen Fronvogtes, Ex 2, 11 ff) die unterdrückten Stammesgenossen mitzureißen, scheiterte, aber in der Einsamkeit der Wüste und Verbannung reifte sein Wille zur Befreiung der Hebräer zum eisernen Entschluß. Der Tod des Unterdrückerpharaos und die damit verbundene Erschütterung des ägyptischen Reiches schien die günstige Gelegenheit zu bieten. Und so erlebte Moses die Erscheinung des Gottes der Väter, der ihn dazu aufrief, seine Stammesgenossen zu befreien und endlich die Verheißung an Abraham der Erfüllung entgegenzuführen. Der neue Gottesname „Jahwe“ bedeutete keineswegs einen neuen Gott, sondern sollte nur den Gott der Väter kennzeichnen als den, der die den Vätern gegebene Verheißung erfüllen kann und will (S. 140 f). Wie nun Moses seine Stammesgenossen befreit und aus Ägypten herausgeführt hat, „wird in der Bibel im mythisierenden Stil des Alten Orients als eine Kette göttlicher Wundertaten dargestellt . . . Unter welchen Umständen sie in Wirklichkeit vor sich ging, bleibt dunkel“ (S. 143). Nach dem Auszug stand Moses vor dem zweiten und schwierigsten Teil seiner Aufgabe, das Land Kanaan nun wirklich für die Hebräer in Besitz zu nehmen. Diese waren mittlerweile in Ägypten zu einem zahlreichen Volk herangewachsen, das sich aber in zwölf verschiedene, nur lose verbundene Stämme gliederte. Um sie als eine stoßkräftige Macht zur Eroberung Kanaans einsetzen zu können, mußten sie erst zu einer straffen Einheit zusammengefaßt werden. Das war das Ziel der neuen Ordnung, die Moses in der Wüstenzeit durchführte und durch die Bundesschließung fest verankerte.

Zuerst nahm Moses die Rechtssprechung, die bis dahin durch die Obersten der einzelnen Stämme ausgeübt worden war, selbst in die Hand, legte dann die gewöhnliche Rechtssprechung in die Hand von Männern, die er selbst bestimmt hatte und die ihm treu ergeben waren, und stellte

sich selbst als höchste Instanz über das Ganze (S. 158 f). Ähnlich bildete er aus 70 ausgewählten „Ältesten“ aller Stämme einen zentralen „Bundesrat“, der seiner eigenen Autorität im Volke als Träger und Stütze dienen sollte (S. 160 f). Vor allem aber schuf er eine einheitliche oberste Befehlsgewalt mit unantastbarer Autorität, indem er Jahwe durch die Sinaigesetzgebung als König über Israel proklamierte. Nach seinem Willen und Entscheid sollten alle Angelegenheiten Israels in Zukunft geregelt werden. Die wirkliche Leitung und Entscheidung lag dabei in den Händen dessen, der als Prophet dem Volke die Entscheidungen Jahwes verkündigte, also des Moses selbst (S. 164 f). Als äußere Stütze der Königsherrschaft Jahwes schuf er ihr im Stamme Levi „eine blind ergebene Dienst- und Schutzmannschaft“ (S. 166), die, in „Garnisonstädten“ über das ganze Land verteilt, den Gedanken der Herrschaft Jahwes über Israel vertreten sollte und „im Notfall auch gegen das Volk als Exekutivorgan verwendbar war“ (S. 168).

So hat Moses die israelitischen Stämme zu einem starken Volk geeint, mit dem sein prophetischer Nachfolger Josue tatsächlich Kanaan erobern konnte, das aber nach Josues Tod wieder in die frühere Stammesuneinigkeit zurückfiel, bis unter David das Werk des Moses in anderer Gestalt wieder auflebte (S. 174 ff). Wie ist nun Hellings Bild der israelitischen Frühgeschichte zu beurteilen?

Die „realdialektische Methode“, die Helling zur Erklärung der altisraelitischen Religion anwendet, ist nicht neu. Die übernatürlichen Ursachen ausscheiden und alles aus den „realen“ natürlichen erklären, ist ein ebenso altes wie primitives Rezept. Unsere Kritik hat es nicht mit der weltanschaulichen Haltung zu tun, die dahinter steht. Ob jemand Offenbarung und damit ein wirkliches Eingreifen Gottes in die Geschichte anerkennt, ist Sache der persönlichen Überzeugung, für die die wissenschaftliche Kritik niemand zur Rechenschaft zu ziehen hat. Aber sie muß es feststellen und zurückweisen, wenn jemand Wesen und Inhalt der alttestamentlichen Gottesvorstellung falsch darstellt und aus unzulänglichen „realen“ Faktoren zu erklären sucht. Das tut Helling. Es kann hier nicht für den ganzen Umfang der Gottesvorstellung gezeigt werden, sondern nur für zwei wesentliche Punkte.

Die „Einzigartigkeit Jahwes“ wird zwar von Helling anerkannt, aber rein äußerlich gesehen und aus einem rein äußerlichen Faktor erklärt. Sie soll lediglich in dem feindlichen Gegensatz liegen, in dem Jahwe zu allen andern Völkern und ihren Göttern stand, und der nur der natürliche Reflex der Feindschaft war, in dem das „Pariavolk“ Israel selbst zu den andern landbesitzenden Völkern stand. „Die mit Recht behauptete Einzigartigkeit Jahwes bestand in dem revolutionären Fanatismus, der ihm als Pariagott eigen war. Seine Landverheißung konnte nur im kompromißlosen Kampf gegen die ihm feindlichen Mächte der bestehenden Völkerordnung verwirklicht werden“ (S. 153 f).

Sehen wir zunächst davon ab, daß hier die „Einzigartigkeit“ der altisraelitischen Gottesvorstellung gänzlich von ihrem besondern Inhalt gelöst und zu einem rein äußern Gegensatz gegen die andern Götter herabgedrückt wird, diese Erklärung ist schon rein methodisch unzulänglich. Sie versucht Einzigartiges und Einmaliges aus einer Ursache zu erklären, die keineswegs einzigartig und einmalig ist. Abraham und seine Leute waren ja nur ein kleiner, unbedeutender Splitter der großen, weitverzweigten Gruppe der Chabiru-Hebräer, die alle in der gleichen rechtlichen und gesellschaftlichen „Parialage“ waren. Warum hat nur in dieser Gruppe die Gottesvorstellung eine so einzigartige Energie und Stoßkraft besessen, daß sie ihre Bekenner nicht nur stark machte, im Vertrauen auf diesen Gott sich ein Land zu erobern, sondern darüber hinaus auch eine Religion von weiterobernder Größe und Kraft schuf, die durch keinen politischen Rückschlag dieses Volkes mehr gebrochen werden konnte? Außerdem war die Gruppe der Chabiru-Hebräer ja auch keineswegs das einzige „Pariavolk“, das wir aus der Geschichte kennen. Wenn Religion und Gottesvorstellung nur „Produkt der rechtlich-gesellschaftlichen Lage“ ist, warum ist dann nirgendwo sonst aus der gleichen „Parialage“ eine ähnliche Religion entstanden? J. Wellhausen hat seinerzeit zugestanden, daß man aus den gewöhnlichen und äußerlich erkennbaren Faktoren der geschichtlichen Entwicklung keine genügende Antwort auf die Frage geben könne, warum gerade Jahwe, der Gott Israels und „z. B. nicht Kamos von Moab zum Gotte der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde geworden sei“ (in: „Die Kultur der Gegenwart“, I, 4, 1906, S. 15). Ebensowenig hat Helling aus der Parialage der Hebräer die Einzigartigkeit der altisraelitischen Gottesvorstellung „realdialektisch“ erklärt. Diese bleibt genau so rätselhaft wie vorher.

Wie aus seiner Erklärung der Einzigartigkeit wird auch aus seiner Auffassung von der Gerechtigkeit Jahwes deutlich, wie Helling das religiös Besondere in der altisraelitischen Gottesvorstellung verflacht. Er will auch die Gerechtigkeit Jahwes aus der Parialage der alten Hebräer erklären. Jahwe verflacht keineswegs eine allgemeine Norm der Gerechtigkeit. Als Führergott seines unterdrückten und rechtlosen Volkes steht er vorbehaltlos auf dessen Seite und kämpft mit diesem gegen die bestehende „ungerechte“ (weil Israels Recht verkürzende) Völkerordnung für das „Recht“ seines Volkes (S. 71 ff.). Helling scheut sich darum auch nicht, mit Forschern wie Gunkel, Greßmann, Ed. Meyer zu sagen, daß der Gott der Hebräer seine Verehrer auch bei Anwendung von List und Betrug beschütze, aber er wertet dies nicht als eine religiös minderwertige Gottesauffassung, sondern meint, sie passe genau zu der äußern rechtlosen Lage der Hebräer, die sich nur durch solche Mittel hätten weiterhelfen können (S. 74).

Aber hiermit trifft Helling keineswegs die wirkliche Auffassung von



Gottes Gerechtigkeit und seiner Stellung zu seinem auserwählten Volke in den pentateuchischen Erzählungen. Es mag richtig sein, daß der biblische Erzähler einzelne Handlungen, an denen man heute Anstoß nimmt, für erlaubt hielt, wie z. B. die „Lüge Abrahams“ Gen 12, 12 ff. vgl. dazu 20, 12. In solchen Fällen denkt er aber dann auch gar nicht daran, Gott zum Beschützer einer „Lüge“ zu machen. Aber im allgemeinen urteilt er moralisch nicht viel anders als wir. Nur vermeidet er meistens direkte moralische Beurteilungen, erzählt vielmehr in vollkommener künstlerischer Objektivität und läßt nur indirekt seine eigene sittliche Auffassung über die erzählten Begebenheiten erkennen, so z. B., wenn er Gen 27, 35 f. Jakobs Handlungsweise nicht nur durch seinen Bruder Esau, sondern auch durch den alten Vater Isaak als eine „hinterlistige“ Wegnahme des Segens bezeichnen läßt, ohne daß irgendwo ein Wort zur Verteidigung Jakobs gesagt wird. Und wer einen Blick hat für das feine System providentieller Vergeltung alles falschen Tuns mit ähnlichem umgekehrtem Erleiden, wie es besonders in der Geschichte Jakobs sich zeigt, der wird im Gegensatz zu Helling eine hohe sittliche Gottesauffassung in diesen Erzählungen sehen<sup>1</sup>. Doch wir brauchen nicht den indirekten, sehr zahlreichen Anhaltspunkten für eine reine und hohe Auffassung von Gottes Gerechtigkeit nachzugehen — was hier zu weit führen würde —, wir haben eine Erzählung in der Genesis, die das Thema von Gottes Gerechtigkeit programmatisch behandelt, Abrahams Verhandlung mit Gott über das Schicksal Sodomas und Gomorrhas. Der Erzähler läßt hier (18, 25) den Abraham sagen: „Unmöglich kannst Du so etwas tun, daß Du den Unschuldigen mit dem Schuldigen tötest, so daß es dem Unschuldigen ergehe wie dem Schuldigen! Unmöglich! Sollte der Richter der ganzen Erde nicht das Recht üben!“ Helling, der im Pentateuch „ein zeitgenössisches Geschichtswerk“ „aus der Zeit noch vor der Eroberung Kanaans“ sieht (S. 172), muß diese Stelle als beweiskräftig für die Gottesvorstellung der frühisraelitischen Zeit gelten lassen. Der Erzähler, der so von Gottes Gerechtigkeit spricht, dachte jedenfalls ganz anders davon als Helling.

Wenn wir demnach Hellings Darstellung und Erklärung der altisraelitischen Religion zurückweisen müssen, können wir dann wenigstens die rein äußere historische Seite seiner Darstellung als einen neuen aussichtsreichen Weg in der alttestamentlichen Forschung anerkennen?

Ohne Zweifel beweist Helling gegenüber einer alle frühisraelitische Geschichte auflösenden Kritik einen gesunden historischen Sinn, wenn er die Geschichtsdarstellung des Pentateuch in ihren einzelnen Tatsachenüberlieferungen für „erstaunlich zuverlässig“ erklärt. Trotzdem wäre der nicht sonderlich gut beraten, der Helling nun als gewichtigen Zeugen und als Bundesgenossen in der Verteidigung des geschichtlichen Charak-

<sup>1</sup> Vgl. darüber die Ausführungen über Jakobs Erschleidung des Segens in Pastor Bonus, 53 (1942), S. 149 ff.

ters der Pentateuchüberlieferung verwenden wollte. Denn seine eigene Leistung liegt nicht auf dem Gebiet der Tatsachenforschung. Das ist kein Vorwurf für ein Werk, das eine neue geschichtliche Sicht einer größeren Geschichtsperiode bieten will. Ein solches darf die Ergebnisse fremder Forschung zugrunde legen und verwerten, aber diese Ergebnisse müssen kritisch geprüft und der Grad ihrer Sicherheit oder Fraglichkeit ganz deutlich für die Leser gemacht werden. Helling wählt sich aus den Forschungen von Virku und Noth über die Hebräer, aus Grimme's Forschungen über die Sinai-Inschriften, aus Yahuda's Untersuchungen über die Sprache des Pentateuch alles heraus, was sich irgendwie in seine besondere Sicht der Frühgeschichte Israels einfügen läßt, ohne daß seine Leser ein klares und sicheres Urteil über die Zuverlässigkeit der verwerteten Ergebnisse gewinnen könnten. Wer also an dem historischen Charakter der pentateuchischen Geschichtsdarstellung interessiert ist, darf sich nicht mit Zitaten aus Helling begnügen, sondern muß sich um die genaue Untersuchung der geschichtlichen Einzelheiten bemühen, die Helling in seinem Buche nicht gegeben hat und auch nicht geben wollte.

Denn er selbst betrachtet ja etwas anderes als seine eigene, besondere Leistung, durch die er allerdings auch meint, „eine Wende“ in der alttestamentlichen Forschung vollzogen zu haben. Sie soll in der Anwendung der „soziologischen Geschichtsauffassung“ auf die alttestamentliche Geschichte liegen, durch die „die alttestamentlichen Quellen neu erschlossen“ und „als Produkte des Geschichtsprozesses selbst“ verstanden werden können (S. 16 f). Es ist also eine neue Betrachtungsweise der alttestamentlichen Geschichte. Bei genauem Zusehen ergibt sich, daß diese soziologische Betrachtungsweise nichts anderes ist als die Anwendung der marxistischen revolutionären und materialistischen Geschichtsauffassung auf die Geschichte des Alten Testaments. Hier wie dort wird mit der gesamten geistigen Kultur auch die Religion als ein Produkt der sozialen und wirtschaftlichen Lage betrachtet; und der Motor der geschichtlichen Entwicklung ist der revolutionäre Kampf der Entrechteten gegen die bestehende, sie um ihr Recht verkürzende Besitzordnung.

Über die Richtigkeit dieser Geschichtsauffassung brauchen wir uns hier nicht mit Helling auseinanderzusetzen. Aber wir stellen zweierlei fest: Erstens, daß dieses von Helling aus marxistischer Sicht gezeichnete frühisraelitische Geschichtsbild merkwürdig übereinstimmt mit einem andern Bild, das vor gar nicht langer Zeit von anderer Seite gezeichnet wurde. Nur die Vorzeichen sind verschieden. Der revolutionäre Kampf der Hebräer gegen die bestehende Besitz- und Rechtsordnung der auf eigenen Boden verwurzelten Völker wurde dort als zersetzender Faktor negativ gewertet, während Helling darin ein Element des gesellschaftlichen und kulturellen Fortschrittes sieht. Und zweitens stellen wir fest, daß diese Geschichtsauffassung nicht von Helling aus dem Alten Testament

selbst herausgelesen, sondern aus einer allgemeinen Theorie über die Entwicklung der menschlichen Kultur und Geschichte entlehnt ist. Helling tut also das gleiche, was er an der idealistischen Auffassung so entschieden zurückweist: er sucht die alttestamentliche Geschichtsüberlieferung nach einer vorgefaßten allgemeinen Theorie zu begreifen, legt sie nach dieser Theorie zurecht und tut ihr dabei auch Gewalt an. Nicht nur dort, wo er mit seiner „realdialektischen“ Methode Mythos entdeckt und abstreift, sondern auch in der rein historischen Zeichnung der früh-israelitischen Geschichte.

Es soll keineswegs verkannt werden, daß es Helling gelungen ist, in zwei wichtigen und wesentlichen Punkten die ursprünglichen Farben des überlieferten Geschichtsbildes für seine Leser neu und lebendig aufleuchten zu lassen.

Zunächst hat er durch Verbindung der israelitischen Frühgeschichte mit dem Auftreten der Chabiru-Hebräer die Vorväter Israels in einen großen geschichtlichen Zusammenhang gestellt, in dem sie als Anführer einer Gruppe von landlosen Hebräern greifbare historische Wahrscheinlichkeit gewinnen. Aber seine revolutionäre Geschichtsideologie verleitet ihn zu Einseitigkeit und Übertreibung. Ohne positiven Anhaltspunkt in der Überlieferung läßt er Abraham den mißlungenen Versuch zur Eroberung Kanaans machen. Die Überlieferung denkt hier „realdialektischer“ als Helling, wenn sie ihn mit seinem Höchstaufgebot von 318 Mann einen solchen Versuch nicht machen läßt, sondern zeigt, wie er bemüht ist, durch friedliche Vereinbarungen sich den Schutz der ansässigen Machthaber sowie Weide- und Brunnenrechte zu sichern. Gerade der Gen 34 erzählte Kampf um Sichem ist nicht, wie Helling meint, die einzige Spur, die sich von den erfolglosen Eroberungskämpfen der Väter Israels in der Überlieferung erhalten hat, sondern eine ausgesprochene Rachefehde, entstanden aus dem ungezügelten, wilden Temperament semitischer Stammeshäuptlinge (Simeon und Levi), die sich in der Ehre ihrer Schwester verletzt fühlten. Jakob als oberster Anführer des ganzen Stammes macht ihnen die bittersten Vorwürfe wegen dieser angesichts der Kräfteverteilung politisch unmöglichen Handlungsweise (V. 30). Es wäre realdialektischer und konsequenter, wenn Helling auch hier anerkennen wollte, „daß die Überlieferung des wirklichen Geschichtsprozesses erstaunlich zuverlässig ist“, statt seiner Ideologie zuliebe hier eine „mit Händen zu greifende Tendenz“ (S. 63) anzunehmen.

Sodann zeigt Helling's Darstellung großzügigen Scharfblick in der Bedeutung, die er der Proklamierung der Königsherrschaft Jahwes über Israel gibt. Diese Tatsache selbst ist keineswegs von ihm zum erstenmal gesehen, sondern war schon lange vor Buber, auf den Helling sich beruft, von der „orthodoxen“ Auffassung des Alten Testaments gesehen und ausgesprochen. Aber während hier die von Moses begründete „Theokratie“ fast nur nach ihrer religiösen Bedeutung gesehen und

gezeichnet wurde, hat Helling ihre umfassendere Bedeutung auch für den politischen und sozialen Bereich gesehen und betont, und darin liegt ein wirkliches Verdienst seiner Arbeit. Aber auch hier hat er wieder sein Bild verzerrt gezeichnet durch die Bedeutung, die er den Leviten als einer geradezu militärisch organisierten Schutztruppe der Königsherrschaft Jahwes zuschreiben will. Die Rolle, die sie bei Unterdrückung der ersten Revolte gegen das Königtum Jahwes (Exod 32) spielten, kann dafür keine genügende Grundlage bieten angesichts der Tatsache, daß sonst nirgendwo in der Überlieferung ein Anhaltspunkt für den militärischen Charakter der levitischen Schutztruppe Jahwes vorhanden ist. Es steckt ein richtiger Kern in der Vorstellung von den Leviten als Schutztruppe der Jahweverehrung, aber er muß in seiner richtigen Gestalt erst noch genauer aus der Überlieferung herausgeschält werden. Hellings „Lösung des bisher ungelösten Levitenproblems“ (S. 168) ist nicht aus der Überlieferung herausgelesen, sondern hineinkonstruiert.

Weil also Helling, ebenso wie die bisherige alttestamentliche „Kritik“, eine anderswoher entlehnte Auffassung über Religion und Geschichte an das Alte Testament heranträgt, kann er ebensowenig wie sie zu einer richtigen Sicht der im Pentateuch enthaltenen religiösen und geschichtlichen Überlieferungen gelangen. Demgegenüber hat die offenbarungsgläubige Forschung den unbestreitbaren methodischen Vorteil, daß sie kein fremdes gedankliches System in das Alte Testament hineinzutragen braucht, sondern versucht, dieses aus der gleichen Auffassung zu verstehen, aus der es geschrieben ist und von seinen Lesern verstanden sein wollte. Im Glauben an die Offenbarung besitzt sie ohne Zweifel den einzig richtigen Schlüssel zur sinngemäßen Interpretation des religiösen Sinnes und Anspruchs der alttestamentlichen Überlieferung; denn auch die nichtgläubige Forschung kann diesen Sinn ja nur verständlich machen aus dem Offenbarungsglauben der alttestamentlichen Schriftsteller und ihrer Leser. Ob dieser Sinn objektiv richtig und gültig ist, wird auf anderer Ebene entschieden, aber ein anderer Sinn kann den alttestamentlichen Schriften nicht gegeben werden.

Aber auch für die geschichtliche Sicht der alttestamentlichen Überlieferung läßt die offenbarungsgläubige Betrachtungsweise den Blick unbefangen offen. Denn wir wissen, daß die göttliche Offenbarung ein im vollen Sinne geschichtlicher Vorgang gewesen ist, d. h. ein Geschehen, bei dem Menschen als lebendige Werkzeuge Gottes an seiner Offenbarung mitgewirkt und mitgestaltet haben. Zum richtigen Verständnis dieser Offenbarung gehört darum nicht bloß das Erfassen ihres lehrhaften Inhaltes — dessen Darlegung nach Helling die einzig mögliche alttestamentliche Wissenschaft für die „orthodoxe“ Auffassung sein soll —, sondern gerade auch das tiefere Verständnis der Art und Weise, in der die Offenbarung geschichtlich erfolgte und weiter überliefert wurde. An diese geschichtliche Seite der Offenbarung muß die echte offenbarungs-



gläubige Forschung ganz offen und unbefangen herangehen. Sie darf sich nicht eine rein aprioristische Vorstellung darüber bilden, sondern muß aus der überlieferten Offenbarungsgeschichte des Alten Testaments heraus verstehen lernen, wie in der Geschichte und durch die Geschichte des Offenbarungsvolkes Gott zu den Menschen gesprochen hat. Wie seinerzeit Leo XIII. der katholischen Kirchengeschichtsschreibung Freiheit und Mut gab mit dem Worte: *Non è da temere la verità* (Die Wahrheit ist nicht zu fürchten), so hat auch die Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ der katholischen alttestamentlichen Forschung Auftrag und Ermutigung erteilt, mit allen wissenschaftlichen Mitteln der Geschichte und Kritik die menschlich-geschichtliche Seite der göttlichen Offenbarung genau zu erforschen und zu erklären, um desto besser die vielfältige Weise zu verstehen, in der Gott in dieser Offenbarung zu uns gesprochen hat.

## Urkirchliche Schulung der Frauen und Mütter

Von Prof. Dr. Peter Ketter, Trier

Der nachhaltige Einfluß der Frauen auf die Entwicklung des urkirchlichen Gemeindelebens setzt nicht nur eine große Aufgeschlossenheit für religiöse Fragen und regen apostolischen Eifer voraus, sondern auch eine gewisse Schulung der Frauen für die ihnen zufallende Aufgabe. Wer sollte diese Schulung vornehmen, nachdem die Herzen für Christus gewonnen und durch das rechte Vorbild der Presbyter und Missionare fest mit der Kirche verbunden waren? Jungverheiratete Frauen hatten zu geringe Erfahrung, um andere unterweisen zu können. Überdies waren sie durch die Pflichten des eigenen Haushalts und der Kindererziehung gewöhnlich mehr als genug in Anspruch genommen. Mit jungen Witwen hatte Paulus so üble Erfahrungen gemacht, daß er für die Aufnahme in den amtlichen Gemeindedienst das uns heute außerordentlich hoch erscheinende Mindestalter von sechzig Jahren forderte (1 Tim 5, 9). Zu den Obliegenheiten dieser beamteten Gemeindehelferinnen gehörte auch die Unterweisung der Frauen. Die Sorge um die Armen und Kranken sowie die Vorbereitung der Taufbewerberinnen dürfte jedoch für gewöhnlich ihre Zeit reichlich ausgefüllt haben. So blieb also die Schulung der Mütter und Frauen zum guten Teil den älteren, nicht in die Listen der amtlich tätigen „Witwen“ eingetragenen Christinnen vorbehalten. Ihre Kinder bedurften nicht mehr der mütterlichen Obhut, und die Hauptsorge im Haushalt ruhte auf den Schultern der verheirateten Tochter oder der Schwiegertochter.

Was Paulus über diese und für diese älteren Frauen schreibt, bezeugt sein feines psychologisches Einfühlungsvermögen und seinen scharfen Blick für die Notwendigkeiten des Lebens. Er fordert ausdrücklich die Heranziehung der älteren Frauen für die

Schulung der jüngeren; er hat also nicht der sonderbaren Auffassung gehuldigt, Jugend könne nur durch Jugend geleitet werden (vgl. Mt 15, 14; Lk 6, 39).

Zweimal äußert sich der Apostel über die älteren Frauen, wie sie zu behandeln sind, wie sie selbst sein sollen und wie sie die jüngeren zu unterweisen haben. Das eine Mal gibt er dem Bischof von Ephesus eine zwar kurze, aber vielsagende Mahnung darüber, wie er als Oberhirte und Seelsorger jenen vier Gruppen in seiner Herde begegnen soll, die durch Alter und Geschlecht vier wichtige Naturstände bilden, mögen sie im übrigen den verschiedensten sozialen Berufen und gesellschaftlichen Kreisen angehören. Zu ihnen zählen auch die älteren Frauen: „Einen älteren Mann fahre nicht hart an, sondern ermahne ihn wie einen Vater; jüngere Männer wie Brüder, ältere Frauen wie Mütter, jüngere wie Schwestern in aller Lauterkeit“ (1 Tim 5, 1–2).

Die ganze Gemeinde bildet eine große Familie, für deren guten Geist der Bischof verantwortlich ist. Viel wird von der Art seines Umgangs mit den verschiedenen Gruppen abhängen, besonders dann, wenn er die einzelnen pflichtgemäß ermahnen und ermuntern muß. Dann darf er nie den herzlosen Gebieter spielen, vor dem sich alle fürchten, den aber niemand liebt; sonst könnte er selber an den Schuldigen schuldig werden. Er soll vielmehr die Glieder jeder Gruppe so behandeln, als stehe er dem eigenen Vater oder Bruder, der eigenen Mutter oder Schwester gegenüber. Ehrerbietige Liebe wird am ehesten beim Ermahnen und bei notwendiger Zurechtweisung jenen Ton finden lassen, der nicht verletzt, sondern gewinnt, der aber auch im andern nicht den Verdacht aufkommen läßt, man wage aus Berechnung oder Schwäche die Dinge nicht beim rechten Namen zu nennen. Besonders fein ist die Wendung: „ältere Frauen behandle wie Mütter.“ So hat Paulus selbst von der Mutter des Rufus gesagt: „sie ist auch mir eine Mutter“ (Röm 16, 13). Den jüngeren Frauen soll Timotheus „wie Schwestern“ begegnen; aber gerade hier fügt der Apostel eine bedeutsame Ergänzung hinzu: „in aller Lauterkeit.“ Das im griechischen Urtext gebrauchte Wort *hagneia*, aus dessen Wurzel auch der Name Agnes gebildet ist, bezeichnet das, was religiöse Scheu und Ehrfurcht erweckt, meint aber auch sittliche Lauterkeit und Reinheit, Keuschheit und tadellosen Lebenswandel. Der junge Bischof soll also den jüngeren Frauen gegenüber ein Verhalten zeigen, das auch dem scharfsichtigsten und mißtrauischesten Beobachter nicht den leisesten Anlaß zur Verdächtigung gibt, weil es in jeder Hinsicht tadellos ist, so, wie es Gotteskindern geziemt. Es ist mehr als zivile Höflichkeit oder gar äußerlicher Schliff, was Paulus dem Bischof von Ephesus für den Umgang mit den ihm Anvertrauten nahelegt, es setzt echte Herzensbildung voraus und hat zur Wurzel jene wahrhaft übernatürliche Liebe, von der es im „Hohenlied der Liebe“ heißt: „Die Liebe handelt nicht taktlos“ (1 Kor 13, 5). Mit Recht bemerkt darum Gottlob

Mayer zu 1 Tim 5, 1—2: „Es muß geradezu als meisterhaft bezeichnet werden, wie hier der Verfasser den scheinbaren Widerspruch zwischen berechtigter Geltendmachung einer gottgegebenen Autoritätsstellung einerseits und der schuldigen Rücksicht auf die durch die menschliche Lebensordnung gesetzten Schranken und Normen des Handelns und Verhaltens andererseits auflöst und eine Richtschnur gibt, die beiden Forderungen gerecht wird. So gut der Bekehrungseifer auch ist, er schadet mehr als er nützt, wenn er nicht immer und überall mit christlichem Takt ausgeübt wird, mit jenem Takt, der sofort den Herzensboden des Nächsten für unsere Einwirkung empfänglich macht“<sup>1</sup>.

Das schönste Vorbild für diesen Umgang mit den Menschen ist Christus selbst in seiner Ehrfurcht vor jeder Menschenseele, die Gottes Ebenbild trägt: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder, meine Schwester und Mutter“ (Mk 3, 35). Seine schlimmsten Feinde hatten ihm nichts vorzuwerfen, obgleich ständig fromme Frauen ihn und die Apostel begleiteten.

Auch in der nichtchristlichen Literatur der Griechen finden sich Anweisungen, die man gern als „Parallelen“ zu den Paulusworten an Timotheus anführt. So heißt es in Platons Buch vom Staat: „In jedem, dem er begegnet, wird er einem Bruder oder einer Schwester oder einem Vater oder einer Mutter oder deren Nachkommen oder deren Vorfahren zu begegnen glauben“<sup>2</sup>. Eine aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert nach Christus stammende Inschrift aus Olbia am Schwarzen Meer rühmt dem Theokles, dem Sohn des Satyros nach: „Er verkehrte mit den Altersgenossen wie ein Bruder, mit den Älteren wie ein Sohn, mit den Kindern wie ein Vater, geschmückt mit aller Tugend“<sup>3</sup>. Es tut der paulinischen Mahnung keinen Eintrag, wenn der Apostel sich etwa durch ähnliche Texte seiner Zeit zu der Mahnung an Timotheus hat anregen lassen. Was er fordert, ist mehr als allgemeine Humanität, es ist die christliche Haltung des Bischofs gegenüber den ihm Anvertrauten. Seine Worte sind auch durch die besonderen Umstände begründet. Timotheus war noch jung (1 Tim 4, 12; 2 Tim 2, 22). Infolgedessen hätte ein barsches, schroffes Wesen besonders ältere Männer und Frauen, die er ermahnen mußte, verbittern oder abstoßen können.

Am eingehendsten sind die Weisungen des Apostels über die erzieherische Tätigkeit der älteren Frauen im Titusbrief. Die Insel Kreta, wo Titus Bischof war, hatte eine Bevölkerung, deren Gewinnung für Christus und deren Durchdringung mit dem Geist seiner Lehre keine geringen Schwierigkeiten bot. Paulus scheut sich nicht, Titus auf die Charakteristik aufmerksam zu machen, mit der ein geborener Kreter, der im sechsten vorchristlichen Jahrhundert lebende und durch die Legende

<sup>1</sup> Gottlob Mayer, *Die Pastoralbriefe*, Gütersloh 1910, 78—79.

<sup>2</sup> Platon, *Der Staat* V, 463.

<sup>3</sup> Adolf Deißmann, *Licht von Osten*, 4. Aufl., Tübingen 1923, 263.

unter den Griechen berühmt gewordene Epimenides, seine Landsleute gekennzeichnet hat: „Hat doch ein Prophet aus ihrer eigenen Mitte gesagt: „Kreter sind immerdar Lügner, böse Bestien, faule Bäume“ (Tit 1, 12). Menschen von diesem Schlag sind meist sehr mißtrauisch gegen die Verkünder einer so strengen Religion, wie sie das Christentum darstellt. Sie möchten am liebsten an den Glaubensboten Fehler und Schwächen entdecken, Widersprüche zwischen Lehre und Leben, um damit die Ablehnung begründen zu können.

Sollte also trotz des üblen Nationalcharakters der Bevölkerung das Gottesreich auf Kreta feste Wurzel fassen, so mußte der erste Bischof auf lange Sicht hin arbeiten und eine solide Grundlage schaffen. Er mußte den neuen Geist der Wahrheit, Güte und Selbstzucht in die Familien hineintragen, damit die Urzelle des Volkes davon durchdrungen und umgeformt würde. Dazu bedurfte er aber vor allem der Mitarbeit der bereits bekehrten Frauen, und zwar der älteren, die schon durch den Altersunterschied eine gewisse Autorität vor den jüngeren besaßen. An diese meist im Hause tätigen und im Frauengemach lebenden jüngeren Frauen kamen ja die männlichen Glaubensboten gar nicht heran. Blieben aber die jungen Mütter unbelehrt und unbekehrt, so wuchs auch die Jugend entsprechend heran, ein Zustand, der wenig Gutes für die Zukunft der Kirche auf der Insel erwarten ließ.

Auch diesmal stellt Paulus die älteren Männer und die älteren Frauen als zwei wichtige Naturstände der Gemeinden zusammen. Während er aber seinem Schüler Titus für die seelsorgliche Erfassung der Männer nur kurze Programmpunkte der gesunden Lehre im Gegensatz zu dem „Geschwätz“ der Irrlehrer angibt, äußert er sich ausführlicher über die Unterweisung und Mitarbeit der älteren Frauen: „Du aber verkünde, was der gesunden Lehre entspricht: Die alten Männer sollen nüchtern sein, ehrbar, besonnen, gesund im Glauben, in der Liebe, in der Ausdauer; desgleichen sollen die älteren Frauen eine Haltung bewahren, wie sie der Würde des Heiligtums entspricht (oder: eine priesterliche Haltung bewahren), nicht klatschsüchtig, nicht übermäßigem Weingenuß ergeben, Lehrmeisterinnen des Guten, auf daß sie die jungen Frauen mit Klugheit dazu anleiten, ihre Männer und ihre Kinder zu lieben, züchtig, keusch, tüchtig im Haushalt, gütig, ihren Männern untertan zu sein, damit das Wort Gottes nicht gelästert werde“ (Tit 2, 1—5).

Das ist ein reichhaltiges Programm für die Mütterchulung der Urkirche, so praktisch und überzeitlich, daß es auch heute noch seine Bedeutung nicht verloren hat. Den Unterricht aber sollen nicht berufsmäßige Lehrerinnen erteilen, die vielleicht die meiste Zeit ihres Lebens selbst außerhalb der Familie gestanden haben oder stehen mußten und darum



die Theorie besser beherrschen als die Praxis. Solche gab es damals kaum. Paulus erwartet mehr von den an Erfahrung reichen, durch viele Jahre im eigenen Haushalt gereiften älteren Frauen. Wenn der Urtext wörtlich von „alten Frauen“ und „jungen Frauen“ spricht, so sind diese Bezeichnungen nicht zu pressen, sondern sinngemäß zu verstehen, wie überhaupt „alt“ und „jung“ dehnbare Begriffe sind, so daß wir dafür auch „älter“ und „jünger“ einsetzen dürfen.

• Ehe Paulus die Hauptpunkte des Lehrplans der Mütterschulung durch die älteren Frauen nennt, spricht er von den Vorbedingungen für diese verantwortungsvolle Tätigkeit; denn was in den Versen 4 und 5 gesagt wird, hat die im dritten Vers von den älteren Frauen geforderten Eigenschaften zur Voraussetzung. Zunächst sollen sie eine ihrer Würde als Jüngerinnen Christi entsprechende Haltung bewahren. Seit ihrer Berufung zur Christusgemeinschaft leben sie ständig im Bereich des Heiligen und Gottgeweihten wie Priester, die den Dienst im Heiligtum versehen. Wie diese sich nicht nach Belieben gehen lassen dürfen, sondern stets in ihrer Kleidung, ihrem Auftreten, ihrem Tun und Lassen eine der Gottesnähe würdige Haltung bewahren müssen, so soll man es auch den christlichen Matronen anmerken, daß sie nie und nirgendwo ihre Würde vergessen, daß sie es im Umgang mit den Menschen immerfort ernst nehmen mit ihrer Zugehörigkeit zu Gott in Christus. Das ist eine Forderung von so hohem Ernst und zugleich von so tiefer Erfassung des wahrhaft Christlichen, daß sie nicht nur den älteren Frauen aller Zeiten zu denken gibt. Man darf nämlich nicht vergessen, daß Paulus die „priesterliche Haltung“ von den älteren Frauen allgemein verlangt, nicht etwa nur von den beamteten Witwen, die man „klerikale“ Frauen im weiteren Sinne nennen könnte. Ihre Eigenschaft als Getaufte und mit dem Heiligen Geist Ausgerüstete legt den Frauen die Pflicht der „priesterlichen Haltung“ auf, nicht ein besonderes Amt, durch das sie erst recht dazu gehalten wären. Von den beamteten Witwen fordert deshalb der Apostel in ähnlichem Zusammenhang ebenso wie von den Diakonen (1 Tim 3, 8) und den alten Männern (Tit 2, 2), daß sie „ehrbare“ oder „ehrwürdig“ seien (1 Tim 3, 11). Was demnach das Gesetzbuch der Kirche von den geweihten Klerikern verlangt, nämlich, daß sie „ein heiligeres Innen- und Außenleben führen müssen als die Laien und ihnen durch Tugend und Rechtschaffenheit zum Vorbild gereichen müssen“, „daß sie sich gänzlich von allem enthalten sollen, was ihrem Stande nicht geziemt“, das erwartete Paulus in seinen pastoralen Anweisungen auch von den christlichen Laien, namentlich den älteren im Umgang mit den jüngeren. Und der Titel, den wir heute den niederen Klerikern und Ordensleuten beilegen, indem wir sie als „ehrwürdig“ anreden, den sollten sich in der Urkirche alle verdienen, besonders die älteren Frauen durch ihre „priesterliche Haltung“.

\* C. I. C. Can. 124.

\* C. I. C. Can. 138.

Man hat gefragt, warum es den Malern und Bildhauern der Gegenwart kaum noch gelänge, Madonnenbilder von der Zartheit, Innigkeit und königlichen Würde zu schaffen, wie sie uns aus der mittelalterlichen Kunst so zahlreich erhalten sind; und es ist darauf geantwortet worden: Weil den christlichen Künstlern heute so selten lebende Abbilder der Madonna begegnen.

Als zweite Eigenschaft soll Titus von den älteren Frauen Kretas verlangen, daß sie „nicht klatsch süchtig“ sind. Wird das entsprechende griechische Eigenschaftswort „diabolous“ als Hauptwort übersetzt, so heißt es sogar, die Frauen dürfen „keine Teufel“ sein, also keine „Durcheinanderwerfer“, keine „Ankläger“ oder „Verleumder“, was alles der Name „Teufel“ bedeutet. Wem das\* kostbare Gut der Ehre des Nächsten nicht heilig ist, wer durch Klatsch und Tratsch Feindschaft sät, zerstört den Gottestempel der christlichen Gemeinschaft, und Gott wird ihn zur Strafe verderben (1 Kor 3, 16—17). Eine Frau dieser Art taugt nicht zur Unterweisung ihrer jüngeren Mitschwestern. „Weibliche Fehler sind Schwatzhaftigkeit und Neugierde“, sagt Estius, „von da bis zur Ehrabschneidung und Verleumdung ist nur ein ganz kurzer Schritt“.

Daß sodann gesagt wird, die älteren Frauen dürften „nicht übermäßigem Weingenuß ergeben“ sein, wird manchem auffallend erscheinen. Noch genauer heißt es, sie dürften „nicht dem Wein als Sklavinnen verfallen sein“. Es ist dabei zu beachten, daß die Genußsucht eines der drei vorhin genannten Nationallaster der Kreter war. Zudem war die Gefahr der Trunksucht wegen der stark berauschenden Kraft der schweren Südweine besonders groß; und wenn schon ein betrunkenen Mann für Nüchterne keinen schönen Anblick bietet, so wirkt das Bild einer betrunkenen Frau widerlich und abstoßend. Wie könnte eine solche noch Autorität bei andern haben und als „Lehrmeisterin des Guten“ vor sie hintreten, um sie zu allem Edlen und Tugendhaften, zur treuesten Erfüllung aller Pflichten einer christlichen Gattin und Mutter anzuleiten? Das aber ist die besondere Aufgabe der älteren Frauen innerhalb der Gemeinde. Paulus war kein grundsätzlicher Antialkoholiker, wie auch Christus keiner gewesen ist. Seinen pharisäischen Gegnern, die an allem Anstoß nahmen, sagte der Herr: „Johannes der Täufer ist gekommen, er aß kein Brot und trank keinen Wein. Da sagt ihr: Er hat einen bösen Geist. Nun ist der Menschensohn gekommen, er ißt und trinkt; da sagt ihr: Seht den Schlemmer und Weintrinker, den Freund von Zöllnern und Sündern“! (Lk 7, 33—34). Der Apostel kannte und empfahl selbst die wohltuende Wirkung maßvollen Weingenußes (1 Tim 5, 23); aber er wußte auch um die unheilvollen Wirkungen der Trunksucht: „Berauscht euch nicht mit Wein; das führt zur Liederlichkeit“ (Eph 5, 18). Wie er darum hier die älteren Frauen vor übermäßigem

\* G. Estius, In omnes canon. Apost. Epistolas Comment II (Moguntiae 1859) 837.

Weingenuß warnt, so fordert er das Maßhalten oder die Nüchternheit auch von den Bischöfen (1 Tim 3, 2), den Diakonen (1 Tim 3, 8), den Witwen (1 Tim 3, 11) und den alten Männern (Tit 2, 2).

Indem Paulus weiter den Titus anweist, die älteren Frauen seines Sprengels als „Lehrmeisterinnen des Guten“ heranzuziehen, hebt er das früher gegebene Schweigegebot für die Frauen nicht auf (1 Kor 14, 34; 1 Tim 2, 12); denn es geht ja hier nicht um amtliches Lehren in der Gemeindeversammlung, sondern um die Anleitung von Mensch zu Mensch. Das tritt noch klarer hervor, wenn wir mit G. Wohlenberg übersetzen: „Lehrerinnen guter, schöner Art.“ Beides soll durch Wort und Beispiel geschehen. „Nicht von einer amtlichen Lehrtätigkeit ist das zu verstehen, sondern von der Ausübung einer allgemeinen und gerade erfahrenen Greisinnen besonders naheliegenden Christenpflicht, keine Gelegenheit unbenutzt zu lassen, im Verkehr mit andern, hier zumal mit Frauen, mit gutem Rat zu dienen und insonderheit in religiöser Hinsicht die Erkenntnis zu wecken und zu fördern, nach dem Beispiel etwa der Priszilla<sup>7</sup>.“

Nun nennt der Apostel nicht weniger als sieben Tugenden, zu denen die älteren Frauen ihre jüngeren Mitschwestern anhalten sollen, und zwar „mit Klugheit“, mit rechter Anpassung an die obwaltenden Verhältnisse. In der lateinischen Vulgata sind es sogar neun Tugenden, die gelehrt werden sollen. Ein höchst lebensnaher Lehrplan für eine Hausfrauenschule ließe sich aus der von Paulus zusammengestellten Tugendliste entwickeln; denn die Unterweisung bewegt sich ausschließlich im häuslichen Pflichtenkreis der jüngeren Ehefrauen, aber wohl auch der heiratsfähigen Mädchen. Aus der Siebenzahl, der Zahl der Vollendung und Fülle, darf sogar geschlossen werden, daß der Apostel die jungen Frauen zu Mustern in jeglicher Tugend herangebildet sehen wollte.

An erster Stelle steht ihre eigentliche Standespflicht: „sie sollen ihre Männer lieben“ oder: „sie sollen gattenlieb sein.“ Das gilt vom ersten Tag der Ehe an. Sobald Gott den Bund der beiden Gatten segnet, tritt als nächste Pflicht hinzu: „sie sollen ihre Kinder lieben“ oder: „kinderlieb sein“. Wie diese christliche Gatten- und Kinderliebe beschaffen sein mußte, war dem Titus und wohl auch schon den älteren Frauen Kretas aus dem etwa sieben Jahre früher geschriebenen ersten Korintherbrief bekannt (1 Kor 13). Nur von solcher Liebe, nicht von dem unbeständigen Gemisch von Egoismus, Laune und Sentimentalität gilt das Augustinuswort: „Liebe und tue dann, was du willst.“ In dem besondern Sinne kinderlieb zu sein, daß sie aus echter Liebe zum Kinde bereit waren, alle Opfer der Mutterschaft auf sich zu nehmen, nicht aber dem Kinde aus Opferscheu feige aus dem Wege gingen oder verbrecherisch in die Lebensrechte der Ungeborenen eingriffen, das brauchte damals den christlichen Frauen noch nicht gesagt zu werden, obschon

<sup>7</sup> G. Wohlenberg, Die Pastoralbriefe (2. Aufl.), Leipzig 1911, 241.

die Flucht vor dem Kinde im hellenistisch-römischen Heidentum jener Zeit bereits den Untergang der kulturübersättigten Völker ankündigte<sup>8</sup>.

„Züchtig“ sollen die jungen Frauen sein. Das griechische Wort *sophronas* kann auch übersetzt werden „besonnen“ oder „sittsam“. Es drückt also jene echte, feine Fraulichkeit aus, die kein edeldenkender Mann an der Frau missen möchte, deren Fehlen aber eine gänzliche Entwertung und Entstellung wahren Frauentums bedeutet und durch nichts ersetzt werden kann. Darum wird gerade diese Tugend der Sittsamkeit oft auf Grabsteinen der römischen Kaiserzeit den verstorbenen Frauen nachgerühmt, nicht selten zusammen mit der Gattenliebe. Aber auch das von Paulus geforderte Tugendpaar der Gattenliebe und Kinderliebe begegnet uns auf Grabinschriften als Ruhmestitel verstorbener Frauen, ein Beweis, wie gut der Apostel die Stimme der gesunden Volksethik verstand, indem er darauf drängte, daß die christlichen Ehefrauen zur Gattenliebe, Kinderliebe und Sittsamkeit angeleitet würden. Aus der Zeit Hadrians stammt ein Marmorgrabstein, den ein *Julius Bassos* aus Pergamon errichten ließ für „*Otakilia Polla*, seine süßeste Gattin, die gattenlieb und kinderlieb ihm Lebensgefährtin war, untadelig, dreißig Jahre“<sup>9</sup>.

Keuschheit ist die nächste Tugend, zu der die jungen Frauen erzogen werden sollen. Wie könnten auch die übrigen Tugenden gedeihen, wo diese fehlt? Rein im Denken, Wollen und Tun müssen sie sein, keinem andern auch nur im Wunsche zugehörig als dem Manne, dem sie die Treue geschworen haben. Wie selbst die schönste Frau einzuschätzen ist, wenn ihr die Keuschheit abgeht, hat mit unverblümter Deutlichkeit der alttestamentliche Spruchdichter gesagt: „Ein goldener Ring am Rüssel eines Schweins, das ist ein Weib, das schön, doch schamlos ist“ (Sprüche 11, 22). Das hohe Lob des Weisheitsbuches auf „ein keusches Geschlecht“ ist zunächst nicht von den jungfräulich keuschen Menschen gemeint, auf die es in der christlichen Liturgie mit Vorliebe bezogen wird, sondern von denen, die trotz aller Prüfungen, sogar trotz der Kinderlosigkeit die Tugend der standesgemäßen Keuschheit in der Ehe treu bewahren. Solcher Tugend „wird unsterblicher Nachruhm zuteil; denn bei Gott und den Menschen ist sie anerkannt. Ist sie da, so eifert man ihr nach, ist sie fern, so sehnt man sich nach ihr, und in der Ewigkeit schreitet sie, mit dem Kranze geschmückt, als Siegerin einher, nachdem sie in dem Wettkampf fleckenlosen Ringens gesiegt hat“ (Weish 4, 1–2).

Worauf die Mütterschulung weiter zu achten hat, beweist von neuem die Lebensnähe des paulinischen Lehrplans. Keine weltfremden „Damen“ sollen darin herangebildet werden, ebensowenig unbrauchbare Frömmelinnen, „Quiesel“ nennt sie das Volk, sondern Frauen, die „tüchtig im Haushalt“ sind. Sie müssen Bescheid wissen in allen Fragen, die das Hauswesen betreffen, weniger theoretisch als praktisch; sie haben

<sup>8</sup> Vgl. P. Ketter, *Christus und die Frauen*, 4. Aufl. Stuttgart 1948, 13 ff.

<sup>9</sup> Adolf Deißmann, *Licht vom Osten*, 267 f.



deshalb nicht nur, andern kommandierend, darüber zu schweben, vielmehr selber mit Hand anzulegen. Der „häusliche Sinn“ der jungen Frau prägt dem Heim den Stempel auf, verleiht ihm Wärme und Behaglichkeit, auch wenn die Haushaltskasse nur knapp bemessen ist. Ein kluger und erfahrener Pfarrer pflegte den jungen Hausfrauen und den Mädchen im Brautunterricht zu sagen: „Für die Gemütlichkeit im Hause und den geordneten Haushalt kommt es weniger darauf an, wieviel der Mann einnimmt, als darauf, wieviel die Frau ausgibt.“ Ihr Heim ist das Reich der tüchtigen Hausfrau. Nirgendwo fühlt sie sich wohler als dort, während mancher Mann, der sich vom Schein blenden ließ, zu spät erkennt, daß er zwar eine „Ausfrau“, aber keine Hausfrau geheiratet hat. Die prächtigen Frauenbildnisse deutscher und niederländischer Maler treten einem vor Augen, wenn man über diese fünfte Frauentugend, wie Paulus sie erwartet, nachdenkt, jene mit beiden Füßen fest auf dem Boden der Wirklichkeit stehenden Gestalten, am Gürtel den Schlüsselbund, dessen Fülle ahnen läßt, in wievielen Kammern, Schränken und Truhen ihre fleißigen Hände reichen Vorrat gesammelt haben.

Aus dem Bewußtsein des eigenen erfolgreichen Schaffens könnte die Gefahr der Härte erwachsen und das warme Mitfühlen des Herzens abstumpfen. Darum darf im Tugendspiegel der tüchtigen und züchtigen Hausfrau die Güte nicht fehlen. Sie versteht es, sich in die andern hineinzudenken, weiß um deren innere und äußere Not und ist redlich bemüht, ihr zu steuern. Sie glaubt an das Gute im Mitmenschen und gibt ihn nicht gleich auf, wenn er in Fehler fällt. Weil sie so gütig ist, sind Kinder und Gesinde bemüht, sie nicht zu enttäuschen, lassen sich auch willig von ihr leiten. „Zwingt die Macht der Menschen Nacken — Menschenherzen zwingt die Güte“, gesteht sich Elmar in „Dreizehnlinden“ beim Gedanken an „Caritas, ein Christenmädchen — Immer liebe reich, immer huldig, — Immerdar getrosten Mutes — Dienstbeßissen und geduldig“.

Mit der Anleitung zur Gattenliebe begann der Lehrplan, mit der Pflicht zur Unterordnung unter den Mann schließt er ab. Man darf diesen ernsten Ausklang nicht abschwächen und behaupten, es sei hier nicht von jener Unterordnung die Rede, die sich im Gehorsam äußert, sondern von Eintracht und Treue, entsprungen aus der Verehrung, die eine Frau ihrem Manne entgegenbringt, weil ihm höhere Verantwortung auferlegt ist.

Eintracht und Treue sind nämlich schon durch die Liebe zum Gatten sowie durch Sittsamkeit und Keuschheit der Frau gesichert, so daß Paulus am Schluß wirkliche Unterordnung verlangt, selbstverständlich nur im Rahmen des sittlich Erlaubten und ohne den Beigeschmack würdloser Sklaverei. An anderer Stelle hat Paulus die Unterordnung der Frau unter den Mann aus der Naturordnung und positiven Offenbarung begründet (1 Kor 11, 4 ff, 1 Tim 2, 11—15). Hier im Titusbrief fordert

er sie zugleich im Hinblick auf die üblen Folgen des Gegenteils: „D a m i t das Wort Gottes nicht gelästert wird.“ Unter dem Wort Gottes ist der Gesamtinhalt der christlichen Heilsbotschaft, also die christliche Religion zu verstehen. Die Vorurteile gegen sie waren nicht gering, besonders wegen ihrer strengen sittlichen Forderungen im Eheleben. Hätten nun die christlich gewordenen Ehefrauen etwa unter Berufung auf ihre Freiheit als Gotteskinder und ihre Gleichwertigkeit mit den Männern vor Gott die auch im Heidentum als Naturgesetz anerkannte Pflicht der häuslichen Unterordnung der Frau unter den Mann abgelehnt, so mußte das Anstoß erregen. Es scheinen Fälle dieser Art wirklich vorgekommen zu sein, und die Schuld daran wurde nicht in der verkehrten Einstellung der unbotmäßigen Frauen gesucht, sondern in der christlichen Lehre. Daraus mußte ein ernstes Hindernis für die Ausbreitung des Christentums entstehen, während es keine bessere Empfehlung für den Glauben an Christus gab und gibt, als wenn seine Bekenner in jeder Hinsicht für die andern vorbildlich leben. Darum erwartet Paulus aus dem gleichen Grund die entsprechende Haltung bei den jungen Männern (Tit 2, 8) und den Sklaven (Tit 2, 10; 1 Tim 6, 1), aber auch bei den Bischöfen (1 Tim 3, 7).

Der Gottesdienst brauchte zur Zeit der Apostel noch nicht durch die Arkandisziplin und das Fernhalten heidnischer Beobachter geschützt zu werden. Auch beim Gebet und Gottesdienst sollten die Heiden sehen, wie die Christen wirklich zueinander und vor Gott standen. Deshalb befiehlt Paulus, nachdem er öffentliche Gebete für alle Menschen, namentlich für die staatliche Obrigkeit angeordnet hat: „Ich will darum, daß die Männer allerorts beim Gebet heilige Hände erheben, ohne Zorn und lieblose Gesinnung.“ Dann aber wendet er sich an die Frauen, und zwar an alle, um ihnen zu sagen, wie wichtig ihr Auftreten beim gemeinsamen Gottesdienst sei. Auch diese Weisungen bilden ein bedeutsames Kapitel in der urkirchlichen Schulung der Frauen und Mütter: „Ebenso sollen die Frauen in würdevoller Haltung erscheinen, sich mit Schamhaftigkeit und Züchtigkeit schmücken, nicht mit (auffälliger) Haarfrisur und Gold und Perlen oder kostbaren Gewändern, sondern durch gute Werke, wie es sich für Frauen ziemt, die sich zur Gottesfurcht bekennen“ (1 Tim 2, 8—10). Die hier verlangte „würdevolle Haltung“ dürfte der „priesterlichen Haltung“ entsprechen, die im Titusbrief den älteren Frauen als „Lehrmeisterinnen des Guten“ vorgeschrieben wird. Die Schülerinnen sollen also werden wie ihre Meisterinnen.

Noch einen Schritt weiter geht der Apostel Petrus. Wie Paulus fordert er zunächst von allen Gläubigen das Apostolat des vorbildlichen Lebens, ohne das alle Belehrung wenig wirkt: „So ist es der Wille Gottes, daß ihr durch einen rechtschaffenen Lebenswandel den Unverstand der törichten Menschen zum Schweigen bringt. Ihr seid zwar frei, aber ihr dürft die Freiheit nicht zum Deckmantel der Bosheit

machen, müßt euch vielmehr als Diener Gottes erweisen“ (1 Petr 2, 15—16). Den christlichen Frauen gibt Petrus besondere Anweisungen, und seine Mahnungen verraten auffallende Ähnlichkeit mit den vorhin angeführten Worten des Apostels Paulus, beschränken sich aber nicht, und das ist wieder wichtig, auf das Verhalten beim Gottesdienst, sondern greifen weiter. Petrus hat in den vorausgehenden Versen alle Christen zur Unterordnung unter die staatliche Obrigkeit und die Sklaven zu willigem Gehorsam gegenüber ihren Herren aufgefordert. Nun fährt er fort: „Ebenso ihr Frauen! Seid den eigenen Männern untertan, damit gerade solche, die etwa dem Worte nicht gehorchen, durch den Wandel der Frauen ohne Worte gewonnen werden, wenn sie euren in Furcht und Reinheit geführten Lebenswandel beobachten. Euer Schmuck sei nicht der äußerliche: Haarfrisur, Umhängen von Goldgeschmeide oder Anziehen prächtiger Kleider, sondern (es sei) der verborgene Mensch, das heißt, das Herz mit einem unbeirrbar sanften und stillen Sinn; der hat hohen Wert vor Gott. So schmückten sich nämlich einst auch die heiligen Frauen, die auf Gott ihre Hoffnung setzten. Sie waren ihren Männern untertan, so wie Sara dem Abraham gehorchte, indem sie ihn ‚Herr‘ nannte. Ihr seid ihre Töchter geworden, wenn ihr Gutes tut und euch vor keiner Einschüchterung fürchtet“ (1 Petr 3, 1—6).

Petrus wußte, wie unwürdig die Stellung der Frau im Judentum und Heidentum seiner Zeit war, wie sehr ihr personales Menschentum mißachtet und sie fast nur als Geschlechtswesen eingeschätzt wurde<sup>10</sup>. Er beabsichtigte darum keineswegs, ihr mit der Forderung der Unterordnung unter den Mann die alten, von Christus gesprengten Fesseln wieder anzulegen. Er wußte aber auch aus eigener Beobachtung, daß durch die übertriebene Putzsucht oder die Launenhaftigkeit der Frau nur allzuoft das harmonische Zusammenleben von Mann und Frau in der Familie gestört wurde. Hat doch Seneka, der Zeitgenosse der Apostel, trotz seines stoischen Gleichmutes geklagt: „Nichts ist so veränderlich wie der Wille der Frauen, nichts so unbeständig“<sup>11</sup>. Die Eitelkeit mancher Frauen verschlang gewaltige Summen und bedeutete damals wie heute mehr als einmal eine zu schwere Belastungsprobe des häuslichen Friedens. Da nun wegen der naturhaft größeren Empfänglichkeit der Frauenseele für das Religiöse öfter der Fall eintrat, daß sich die Hausfrau zuerst zum christlichen Glauben bekehrte, während der Mann noch Heide oder Jude blieb, so hing vom rechten Verhalten der bekehrten Frau oder, wie Petrus sagt, von ihrem Lebenswandel sehr viel für den Erfolg oder Mißerfolg

<sup>10</sup> Vgl. P. Ketter, a. a. O. 53 ff.

<sup>11</sup> Seneca, De remediis fortuitorum. Opera omnia, ed. Justus Lipsius, Antverpiae 1653, 840.

der Missionare in der Diaspora ab. Der Apostel durfte es als selbstverständlich voraussetzen, daß die Christin keinen sehnlicheren Wunsch hatte, als daß auch ihr Gatte für Christus „gewonnen werde“. Das Wort der Glaubensboten, das heißt, ihre Predigt hatte die Bekehrung des Mannes noch nicht zu erreichen vermocht. Würde nun die Frau daheim versuchen, durch Dispute über religiöse Fragen ihren Mann umzustimmen, so könnte ihn das nur noch mehr reizen und in seiner ablehnenden Haltung bestärken. Von religiösen Streitgesprächen hat Petrus ebenso wenig Erfolg erwartet wie Paulus (1 Tim 6, 20; 2 Tim 2, 23; Tit 3, 9). Dagegen versprach er sich viel von der Macht des guten Beispiels.

Ob dem Oberhaupt der Kirche das Bild seiner eigenen, wahrscheinlich früh verstorbenen Gattin vor der Seele stand, als er die herrlichen Worte an die christlichen Frauen Kleinasiens niederschrieb, die wir vorhin zitiert haben? Vielleicht hatte sie öfter Gelegenheit gehabt, durch ihren „unbeirrbar sanften und stillen Sinn“ das unausgeglichene, vorschnelle und heißblütige Temperament ihres Mannes zu zügeln, ihn vor Unklugheiten und übereilten Entschlüssen zu bewahren und hatte ihm so Hochachtung vor der Macht einer guten Frau abgenötigt, ihn aber auch mit Dank gegen Gott für das dadurch gesicherte häusliche Glück erfüllt (Vgl. Ps 128 (127); Sir 26, 2—3; Sprüche (19, 14).

Stand dem Mann allzeit das lebendige Tugendstreben seiner Frau vor Augen, konnte er beobachten, wie das Zusammenleben mit ihr seit ihrer Bekehrung zu Christus noch beglückender und harmonischer geworden war als früher, so brachen die inneren Widerstände in ihm zusammen und die Vorurteile gegen die Lehre Christi vergingen wie Nebel in der Sonne. Wenn der Mann überdies die gediegene, wahrhaft vornehme Einfachheit und den geläuterten Geschmack seiner christlichen Gattin mit der aufdringlichen Putzsucht unbekehrter Frauen, ihre stille Häuslichkeit mit deren gehaltloser Veräußerlichung, ihre Geduld und Zuvorkommenheit mit deren Zänkigkeit und Launenhaftigkeit, ihre zarte Keuschheit, frauliche Sittsamkeit, reine Liebe und absolute Treue mit der Genußsucht und Zügellosigkeit der andern verglich, so konnte es kaum ausbleiben, daß er sich zuletzt auch selbst zu Christus bekannte.

Nichts Gutes hat sich Paulus von einer bloß abstrakten und lebensfremden oder schöngeistigen, spielerischen religiösen Unterweisung der Frauen versprochen. Er sah vielmehr ein Unglück darin, das dereinst durch das Treiben der gnostischen Sektierer über die Kirche kommen werde. Er warnt vor „den törichten und ungehörigen Spekulationen“, da er weit mehr von der überwindenden Gewalt einer geduldigen Liebe erwartet. Kurz vor seinem Tode zeichnete er ein düsteres Bild der „in den letzten Tagen hereinbrechenden schweren Zeiten“ und stellt dabei einen Lasterkatalog von neunzehn Gliedern auf, der fast ein Spiegelbild der Jetztzeit darbietet. Mit einer gewissen Ironie weist er auf das Vorgehen der Irrlehrer hin: „Sie tragen



zwar den äußern Schein der Frömmigkeit an sich, lassen aber ihre Kraft vermissen. Solche Menschen sollst du meiden! Zu ihnen gehören jene, die sich in die Häuser einschleichen, gewisse weibliche Wesen (*gynai-karia*) betören, die mit Sünden beladen sind und von mancherlei Begierden umhergetrieben werden, die immerfort am Lernen, aber niemals imstande sind, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen“ (2 Tim 3, 1 ff.). Von diesen Gnostikern und ihren Schülerinnen bemerkt Joachim Jeremias: „Ihre Scheinfrömmigkeit zeigt sich am deutlichsten in ihrer Werbearbeit, die sich mit Vorliebe Frauen mit belasteter Vergangenheit zuwendet. Es scheint sich um Damen der vornehmen Gesellschaft zu handeln, die eine ungezügelter Lebensführung mit spielerischem Interesse für moderne religiöse Strömungen verbanden, ohne den Willen zu haben, sich unter den Ernst der christlichen Botschaft zu beugen“<sup>12</sup>.

Der Apostel hat dagegen bei seinen vielen treuen Mitarbeiterinnen in der Missionstätigkeit (vgl. Röm 16, 1 ff.) ein gediegenes religiös-theologisches Wissen sehr geschätzt und gefördert. Es sei nur an Priska oder Priszilla, seine unermüdliche „Hospita“, erinnert, die mit ihrem Gatten Aquilas fähig war, dem „hochgebildeten, in der Heiligen Schrift wohlbewanderten“ alexandrinischen Rhetor Apollos, der „unterrichtet war über den Weg (die Lehre) des Herrn, der glühend im Geist redete und genau über das lehrte, was Jesus betraf“, in ihrem Hause zu Ephesus einen vertiefenden und erweiternden Privatunterricht über die christliche Lehre zu erteilen (Apg 18, 24–26). Bekanntlich hat Ad. v. Harnack versucht, diese Frau der Urkirche als Verfasserin des Hebräerbriefes nachzuweisen<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Die Pastoralbriefe, Göttingen 1935, 43.

<sup>13</sup> Zeitschr. für d. neutest. Wissenschaft 1 (1900) 16–41.

## Der Christ im Leiden

Sinneutung des Leidens nach dem Apostel Paulus

Von Stadtpfarrer Dr. Alfons Kirchgäßner, Frankfurt a. M.

Die paulinische Verkündigung ist zusammengefaßt in dem Satz: „Wir verkündigen Christus, und diesen als den Gekreuzigten“ (1 K 2). Von hier aus betrachtet der Apostel die Welt und beantwortet er auch die Frage, die das Leiden in der Welt aufgibt.

Um der Sünde willen ist Christus gekreuzigt worden. Sie ist es auch, die das Leiden in die Welt gebracht hat: „Die Schöpfung wurde der Vergänglichkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie unterwarf (Adam!) . . . Wir wissen ja, daß die ganze Schöpfung mitseufzt und mit in Wehen liegt bis zur Stunde“ (R 8, 20 ff.). Deutlich

sagt R 5, 12, daß durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist. Von dem Faktum des Todes strahlt alles Leid aus, und in diesen Strahlungsbereich ist die gesamte Kreatur hineingezogen worden. Inbegriff der Hoffnung aller Kreatur ist darum Leben, Befreiung von der Verweslichkeit. Die „Wehen“ der Kreatur gehen der Geburt der neuen Welt, dem unvergänglichen und herrlichen Leben voraus (R 8, 21).

Die Welt, soweit sie noch nicht einbezogen ist ins Erlösungswerk Christi, ist eine Welt unter Gottes Fluch — wie die beiden ersten Römerkapitel erschütternd darlegen. Sie wird regiert vom Teufel, dem „Gott dieses Aions“ (2 K 4, 4). Warum die unerlöste Welt leidet, ist demnach für Paulus kein Problem, vielmehr dies, warum der Erlöste — der ja schon Bürger der neuen Welt und ein „Kind des Lichtes“ ist — leiden müsse.

Hier zu antworten scheint Paulus in besonderem Maß kompetent. Er ist nicht nur durchdrungen vom Bewußtsein, ein Erlöster und ein Bote der Erlösung zu sein — er ist auch erfahren im Leiden in einem besonders hohen Maß. In dem Herrnwort an Ananias, der ihn taufte, heißt es schon: „Ich will ihm zeigen, was er um Meines Namens willen leiden muß“ (Ag 9, 16). An mehreren Stellen kommt Paulus ausführlich auf seine Leiden zu sprechen. Er gibt keine Theorien über das Leiden, sondern stellt dar die von ihm selber gelebte Antwort auf die ihn beständig belastende Frage nach dem Sinn des Leidens. Und er tut dies nicht wie in einem Selbstgespräch, sondern im Rahmen seiner Verkündigung. Er weiß sich gesandt als Apostel, er weiß sich als Typos des Christen schlechthin (vgl. z. B. 1 Th 1, 7; Ph 3, 17). In diesen Darstellungen also zeichnet er zugleich den Christen, wie er fertig wird mit dem Leiden.

Zunächst muß festgestellt werden, daß Paulus sich, abgesehen von seiner Verfolgung der Kirche vor der Damaskusstunde, für die ihm keine göttliche Strafe auferlegt wird, sich keiner Sünde schuldig bekennt, vielmehr sich wiederholt das Zeugnis eines lautereren Gewissens ausstellt. Er empfindet seine Leiden also nicht als die Sühne eines Schuldigen, sondern als Leiden eines Unschuldigen.

Die wohl bekannteste Stelle steht 2 K 11, 24 ff: „Von Juden habe ich fünfmal 40 weniger 1 empfangen (Geißelung), dreimal bin ich mit Ruten gestrichen worden, einmal ward ich gesteinigt, dreimal erlitt ich Schiffbruch, 24 Stunden war ich der Wellen Spiel. In vielfachen Wanderungen, in Gefahren von Flüssen, von Räubern, von meinen Leuten und von Heiden, Gefahren in der Stadt, Gefahren in der Wüste, Gefahren auf der See, Gefahren unter falschen Brüdern, in Mühen und Beschwerden, in Nachtwachen vielmals, in Hunger und Durst, in Fasten vielmals, in Kälte und Blöße.“ Im 2. Korintherbrief heißt es: „Die Trübsal kam so schwer über uns, weit über unsere Kräfte, so daß wir selbst am Leben verzweifelten“ (1, 8), oder: „Mich dünkt, uns Apostel hat Gott als die Letzten hingestellt, wie zum Tod Verurteilte. So sind wir ein Schaustück

geworden für Welt, Engel und Menschen. Wir sind Toren um Christi willen . . . schwach . . . in Schande. Bis zur Stunde dürfen wir hungern und dürsten, in Blöße wandern und Schläge hinnehmen, heimatlos, und uns plagen mit unserer Hände Arbeit. Wir werden geschmäht . . . verfolgt . . . verleumdet. Wie der Kehrriech auf der Welt, wie der allgemeine Auswurf sind wir geworden“ (4, 9 ff). Klingt hier nicht die ganze Skala heutigen Elends auf? Gegen Ende des Briefes schreibt Paulus geradezu: „Ich sterbe täglich“ (15, 30). Im Römerbrief bezieht er eine Psalmstelle auf sich: „Um Deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag, wir sind geachtet wie Schlachtschafe“ (8 36).

In derlei Sätzen findet sich nichts von einer protestierenden, auch nichts von einer resignierenden Stimmung. Mit dieser grausam offenen Sprache will er offenbar vor allem dartun, wie eng das Leiden mit dem Apostolat verbunden ist. Vor allem darf nicht übersehen werden, daß z. B. die Stelle 2 K 11 im Zusammenhang einer großangelegten Selbstverteidigung steht. Die Leiden sind der Echtheitserweis seines Apostolats. Er rühmt sich gegenüber seinen Feinden nicht etwa seiner seelsorgerlichen Erfolge oder seiner sittlichen Leistungen, nicht des Ausmaßes seiner missionarischen Arbeit, sondern eben seiner Leiden. Sie sind, so paradox es klingen mag, seine eigentlichen „Leistungen“.

Wie beurteilt Paulus nun näherhin seine Leiden? Vor allem sieht er sie, ganz aus dem Geist des Alten Testaments, als Schickungen Gottes. Gott hat ihn erwählt zum Weg des Apostolats und damit zum Weg des Leidens. Das hindert ihn nicht, den Satan und die Welt als Urheber mancher Leiden (als *causae secundae*, mit einem Fachausdruck zu reden) anzusehen. So spricht er 2 K 12, 7 von einem „Engel des Satans“, der ihm Faustschläge versetzt (wahrscheinlich Anspielung auf eine schwere und anhaltende Krankheit). Von staatlichen Instanzen, von jüdischen Volksgenossen, von Irrlehrern, von Falsch-Aposteln gehen mannigfache Behinderungen und Verfolgungen aus. Sie sind ein Zeugnis für die Bosheit der Welt, die sich gegen das Evangelium mit allen Mitteln zur Wehr setzt (vgl. E 6; 2 Th, 2, 4 ff). Auch das Dasein in der noch unerlösten Leiblichkeit verursacht Leiden (2 K 5, 1 ff; Ph 3, 21). Aber letztlich ist alles gottgewollt, und darum tröstet er die Gemeinde zu Thessalonich: „Keiner lasse sich irre machen in den Drangsalen, wißt ihr doch selber, daß wir dazu bestimmt sind!“ (1 Th 3, 3).

Von Strafleiden spricht Paulus auffälligerweise nur an einer Stelle, nämlich 1 K 11, wo er Krankheiten und Todesfälle in der Gemeinde als Gerichtswirkung der unwürdigen Eucharistiefeyer bezeichnet. Die Aufforderung zu Reue und Buße tritt in der paulinischen Predigt zurück, denn der Christ wird nicht angesehen als ein Mensch, der zeitlebens aus der Sünde nicht herauskommt und darum zeitlebens büßen muß, sondern vielmehr als einer, der grundsätzlich mit der Sünde gebrochen hat. In den Fällen, wo Paulus sich mit einzelnen sündigen Christen beschäftigt,

behandelt er sie wie Unbekehrte, die schleunigst umkehren müssen, weist sie aber nicht auf Straf- und Sühneleiden hin.

Das heißt nichts anderes, als daß die Leiden hineingenommen sind in die Heilssphäre, d. h. sie werden denkbar positiv gewertet. Das klingt z. B. in der kühnen Formulierung von 2 K 12, 10 an: „Darum ist mir wohl in Schwachheiten, in Mißhandlungen, in Nöten, in Verfolgungen und Bedrängnissen um Christi willen. Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (vgl. 11, 30; 12, 5).

Wie begründet der Apostel diese geradezu optimistische Wertung des Leidens? Wichtig ist die Stelle R 5, 3 ff: „Wir sind gewiß, daß die Drangsal Geduld bewirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung, die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden.“ Durch einen Kettenschluß ist das Leiden mit der Hoffnung verbunden, die als eine vom Heiligen Geist bewirkte und den Besitz des Heiligen Geistes als eines Unterpfandes zukünftiger Herrlichkeit bezeugende Tugend nicht trügen kann. Der Leidende wird von Gott zur Geduld (das griechische *hypomoné* heißt: darunterbleiben, aushalten) erzogen. Erst wer ausharrt, ist bewährt, d. h. völlig dem Willen Gottes anheimgegeben. Er hat das Seinige getan, alles übrige muß und wird Gott tun. Darum darf der Geduldige zuversichtlich und freudig auf das Ende blicken, das für ihn Befreiung und Belohnung bedeutet. Hier erwächst jene unerschütterliche Festigkeit im Leiden, zu der 2 Th 1, 5 ff mahnt: „Ihr sollt gewürdigt werden des Reiches Gottes, für welches ihr eben leidet — wenn anders es gerecht ist vor Gott, daß euern Drängern vergolten werde mit Drangsal, euch, den Bedrängten dagegen werde Erquickung samt uns, wenn sich der Herr Jesus offenbart vom Himmel her mit den Engeln seines Stabs in Feuerflammen.“ Triumphierend ruft er darum aus: „Ich achte, daß die Leiden dieser Zeit gar nicht in Vergleich kommen mit der Herrlichkeit, die sich künftig an uns offenbaren soll“ (R 8, 18). Und im gleichen Kapitel heißt es: „Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Bedrängnis oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? . . . Nichts vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserm Herrn!“ (v. 35). Die zukünftige Freude ist jetzt schon, mitten im Leiden, gegenwärtig als Trost und Friede nicht von dieser Welt.

In einer wunderbaren Vereinfachung sieht eine Stelle wie 2 K 5, 4 ff die Leiden als Zustand des Fernseins vom geliebten Gut: „Wir seufzen nämlich, dieweil wir noch im Zelt sind. Es bedrückt uns, daß wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden möchten, auf daß das Sterbliche verschlungen werden möchte vom Leben . . . wir wissen, solange wir im Körper sind, weilen wir in der Fremde, fern vom Herrn . . .“ Das Wichtigste ist, die Situation als eine solche mit dem Blick des Glaubens zu erfassen, also nicht auf das Nahliegende, Greifbare und Sichtbare zu schauen, sondern auf das Unsichtbare: „Des Augenblickes leichte Last



an Trübsal erwirbt uns über alles Verhoffen und Fassen hinaus einen gewichtigen Schatz von Herrlichkeit für ewig, wenn wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare ist ewig“ (2 K 4, 17). Das Leiden verliert also seinen „blutigen“ Ernst in einem derart von der Enderwartung erfüllten Glauben. Es ist aus seiner beherrschenden Stellung im Fragen des Christen hinausgedrängt.

Immer wieder, wie auch in der Predigt Jesu, fließt der Lohngedanke mit ein. Man hat kein Recht, hier von einem egoistischen Zug der Frömmigkeit zu sprechen, ist es doch schließlich Gott selbst, der als Lohn ersehnt wird. Nicht zu Unrecht hat ein protestantischer Theologe gesagt, wer behaupte, Gott müsse und könne derart selbstlos geliebt und geehrt werden, daß darüber die Frage der Seligkeit oder Verdammnis zu ignorieren sei, der spreche die denkbar sublimste Gotteslästerung aus. Jene selbstlose und verdienstlose Gottesliebe ist eine pure Fiktion, die weder vor dem Wort Gottes noch vor dem tiefsten Verlangen der menschlichen Seele bestehen kann.

Im Leiden sieht Paulus auch eine Erziehung zur Demut. An der Stelle, wo er von den Faustschlägen des Satansengels spricht, fügt er den Satz hinzu: „damit ich mich nicht überhebe“. Gerade er als Pneumatiker und Mystiker mag zuweilen die Versuchung verspürt haben, der immer wieder christliche „Gnostiker“ — angefangen von den korinthischen Schwärmern bis zu neueren Quietisten und Illuminaten aller Schattierungen — erlegen sind, nämlich sich als den höheren, vollendeten, schlechthin überlegenen Menschen zu fühlen, für den die Fragen der Nächstenliebe genau so indifferent werden wie die Fragen der Moral oder der sog. äußeren Religionsübung. Paulus hatte das Beispiel der hellenistischen Mysten vor Augen, die sich als vergottete Wesen und von der Sünde in keiner Weise bedroht fühlten. Die paulinische Religiosität ist ethisch gerichtet, mit dem Signum des Gehorsams gegen den göttlichen Willen versehen, nicht etwa mit dem der geistlichen Selbstgenügsamkeit oder Genußsucht. Er ist demütig, er möchte immer demütiger werden: „damit ich mich nur nicht überhebe“ — „denn die überschwengliche Kraft soll Gottes sein und nicht unsere!“ (2 K 4, 7). Dem entspricht das großartige Paradox: „Die Kraft (Gottes), kommt in der Schwachheit (des Menschen) zur Vollendung“ (2 K 12, 9). Gott ist in einem bestimmten Sinn angewiesen auf menschliche Schwachheit, wie sie ja gerade im Leiden besonders sichtbar wird, um seine Kraft als eben eine göttliche offenbaren zu können. Denn die Menschen verwechseln so leicht.

Der Apostel fühlt sich in seinem Leiden getröstet von Gott selber: „Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes, der uns tröstet in all unserer Trübsal, so daß wir zu trösten vermögen, die da sind in irgend einer Trübsal, mit dem Troste, mit dem wir von Gott getröstet werden“, so be-

ginnt der 2. Korintherbrief. Gerade hier, wo die Quellen irdischen Trostes versiegen, bricht eine Quelle himmlischen Trostes auf, Erweis der gnadenvollen Nähe Gottes. Ähnlich heißt es im gleichen Brief: „(Wir sind) betrübt und freuen uns doch allezeit, arm und machen doch viele reich, haben nichts und besitzen doch alles“ (6, 10). Darüber hinaus besitzt das Leiden des Apostels eine geheimnisvolle Anziehungskraft für die Gnade Christi: „Gern will ich mich meiner Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi sich auf mir niederlasse“ (2 K 12, 9). Und so kann keine Verzagtheit aufkommen: „Wenn auch unser äußerer Mensch verdirbt, der innere wird Tag für Tag neu“ (ebd. 4, 16). Er weiß sich so eng mit Christus verbunden, daß er schreiben kann: „Nicht mehr ich (als ein gesondertes Ich) lebe, sondern Christus lebt in mir!“ (G 2, 20).

Damit stehen wir im Mittelpunkt der paulinischen Lebensauffassung. Paulus ist Christus-Mystiker; und dies nicht im Sinn einer ungeschichtlichen und subjektivistischen Frömmigkeit, sondern so, daß er sich von dem geschichtlichen Jesus, der als Kyrios erhöht und im Pneuma gegenwärtig ist, real und objektiv eingeschlossen weiß in sein Dasein und Wirken. Auf die knappste Weise ist dies ausgesprochen durch die von ihm 164mal verwendete Formel „in Christus“. Christus ist keine vom Christen losgelöste und ausschließlich für sich existierende Individualität, sondern bildet als das „Haupt“ mit den Erlösten als den „Gliedern“ eine geheimnisvolle Einheit wie die eines organischen, tätigen „Leibes“. Das Dasein und Wirken des Apostels wie auch der Gemeinden steht zu Christus nicht nur in der Beziehung des Glaubens und Gehorchens, sondern in einer metaphysischen, personellen Einheit, für die in unserer Sprache nur das mißverständliche Wort „mystisch“ zur Verfügung steht. Nun aber ist die Passion nicht nur irgendwie ein Teil oder Abschluß des Lebens Jesu, sondern gleichsam seine Zusammenfassung, mit der Auferstehung zusammen sein eigentlicher Inhalt. So erhält also das Leiden für die Gemeinschaft mit Christus eine zentrale Bedeutung. Mit und in Christus leben heißt: mit und in Christus leiden. Sich gegen das Leiden auflehnen, an dem im Leben des einzelnen Christen fortwirkenden Geheimnis des Kreuzes Anstoß nehmen oder es als Torheit zu verachten, heißt nichts anderes als: aus der Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Herrn herausfallen. Der Christ, der sein Leiden nicht bejaht, steht nicht mehr auf dem Boden der Wahrheit. Denn seine Wahrheit, die Wahrheit seiner Existenz heißt: „in Christus“ sein. Am Gliede muß sich immer aufs neue die Passion des Hauptes verwirklichen. So hat es Paulus ganz lebendig empfunden: „Mit Christus bin ich am Kreuz (synestauromai)“ (G 2, 19) und „ich trage die Wundmale Jesu an meinem Leibe“ (G 6, 17). Das ist im Sinne des Schreibers zu verstehen als eine ontische Teilhabe am Leidensgeheimnis Jesu. Es wirkt sich durch die Zeiten weiter aus, es ist nicht abgeschlossen mit der Passion Jesu. 2 K 1, 5 begegnet der Ausdruck „Christusleiden“. Es ist damit gemeint: leiden wie Christus. Der

Mensch in Christus muß dem Herrn „assimiliert“ werden. Dies ist nur möglich durch Teilnahme an seinen Leiden, die ja auch für ihn der Weg zur Doxa, zur Verherrlichung waren. Ferner ist darunter zu verstehen: leiden um Christi willen, in dem Sinne, wie etwa den Thessalonichern gesagt wird (2 Th 1, 5), daß sie um des Reiches Gottes willen leiden (das Reich Gottes ist ja in Christus da), oder wie die Philipper gepriesen werden dafür, daß Gott ihnen verliehen hat, für Christus zu leiden (Ph 1, 29), oder wie der Apostel sich selbst in einem Brief aus dem Gefängnis „Christus-Gefangener“ nennt (E 3, 1). Bezeichnend für die Verhaltnenheit, mit der Paulus von diesen innersten Dingen redet, ist, daß er nirgends ausspricht, er leide gern für Christus. Jedoch weist ein Satz wie G 2, 20 deutlich in diese Richtung: „Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“. Hier ist der innerste Antrieb seines unermüdlichen Schaffens und seiner Freude zum Leiden. Die Dankbarkeit drängt ihn, sich für den Herrn zu opfern: „Die Christusliebe treibt uns an“ (2 K 5, 14). Drittens meint der Ausdruck „Christusleiden“ ein Leiden kraft mystischer Einheit mit Christus. Das christliche Leiden ist eine neue Seinsweise des Christusgeheimnisses, eine neue Weise der Offenbarung Gottes durch Christus. Da die Leidenden vor der Welt dastehen als die Zu-kurz-Gekommenen, als die „Dummen“, da sie anderseits ein Skandalon sind, ein Ärgernis, ein Anstoß und Anlaß zur Empörung gegen Gott — eben darum sind sie die geeigneten und wahrhaft würdigen Träger der Botschaft vom Kreuz (das „den Juden ein Skandalon, den Heiden eine Dummheit“ ist!). Gott will sich nicht durch das Starke und Weise offenbaren, sondern „hat das Schwache auserwählt, um das Starke zu beschämen, und das, was der Welt als dumm gilt, um die Weisen zu beschämen“ (1 K 1, 27). „Denn das Dumme auf seiten Gottes ist weiser als die Menschen und das Schwache auf seiten Gottes ist stärker als die Menschen“ (ebd. v. 25).

So wenig nun der Apostel oder irgend ein Getaufter losgelöst gedacht werden kann von der Person Christi, so wenig kann der Christ losgelöst betrachtet werden von der Kirche. Jeder ist Glied. Das bedeutet: der Sinn seines Daseins erwächst aus seiner Stellung im Gesamten, aus seiner Hinordnung auf die andern, aus seinem Dienst. So betrachtet ja Paulus sein Apostelamt nicht als ein Führen und Herrschen und nicht als Feld, seine starke Persönlichkeit geltend zu machen, sondern als eine Diakonie, einen Dienst (2 K 4, 1 u. ö.). Er nennt sich einen Diener der Ekklesia (K 1, 25). So gilt also am ersten und unmittelbarsten nicht vom Einzelnen, sondern von der gesamten Kirche, daß sie an den Christusleiden teilnehmen müsse. In einem, wenn man will kollektiven Denken, sieht Paulus den Einzelnen mit Christus in Verbindung gebracht durch die Gesamtkirche und nur durch sie den Einzelnen teilhaben am Christus-Schicksal durch die Kirche. Er unterstellt, daß die Kirche ein von Gott bestimmtes Maß von Leiden erfüllen müsse im Sinn der Vergegenwärti-

gung und gleichsam „menschlichen“ Komplementierung der Passion Christi. Von da aus ist die Stelle K 1, 24 zu deuten: „Jetzt freue ich mich der Leiden für euch und leiste an meinem Fleische, was von den Christus-leiden noch aussteht, für seinen Leib, das ist die Kirche.“ Paulus stellt seine Leiden der Kirche zur Verfügung, er sieht sie als Dienst an der Gesamtheit, er will, soviel er kann, von der Gesamtlast tragen und abtragen. Im Hintergrund herrscht hier wohl die Hoffnung, durch Beschleunigung des Leidensprozesses die Vollendung der Kirche, m. a. W. den Tag der Wiederkunft Christi näher heranrücken zu können.

Es handelt sich hier also um ein stellvertretendes Leiden. Der Mann, der als Gefangener zur Untätigkeit verurteilt ist, der an der Ausübung seines Amtes behindert ist, weiß, daß seine erzwungene Passivität, daß sein Leiden wichtig ist für die Kirche und ein hervorragender Dienst an den Brüdern. Er hilft gerade in dieser Situation mit, daß die Kirche heranwache „zum Maße des Alters der Fülle Christi“ (E 4, 13). Die Struktur der Kirche bringt es mit sich, daß das Leiden des einen auch dem andern zugute kommt: „Wenn ein Glied leidet, dann leiden alle Glieder mit“ (1 K 12, 26). So kommt es, daß auch die im Leiden entstehende Tröstung andern zugute kommt: „Leiden wir, so geschieht es zu Trost und Heil für euch. Haben wir Trost, so geschieht es euch zum wirksamen Trost im Dulden der gleichen Leiden, wie sie auch uns treffen, — und wir haben die feste Hoffnung für euch in dem Gedanken, daß ihr wie am Leiden so auch am Troste Anteil habt“ (2 K 1, 6 f). In der Einheit des mystischen Leibes Christi ist tatsächlich alles gemeinsam. In ihr hat jeder, wenn er sein Teil getan hat, das Ganze getan. Durch sie nimmt jedes nach seinem Vermögen teil am Ganzen. Diese Wahrheit scheint uns weithin abhanden gekommen. Und doch ist gerade sie imstande, den Leidenden aus seiner Passivität zu befreien und das Leiden als etwas eminent „Produktives“ zu erweisen.

Die Leidensgemeinschaft mit Christus führt zur Auferstehungsgemeinschaft: „Wir sind gewiß, daß der, der den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken wird“ (2 K 4, 14); „denn wenn wir in seines Todes Bild hineingewachsen sind, so wird das auch mit seiner Auferstehung geschehen“ (R 6, 5). Bei der Endvollendung, wenn alle Mächte, auch Tod und Teufel endgültig unterworfen sind und „Gott alles in allem“ geworden ist (1 K 15, 28), wird es keine Leiden mehr geben, nicht einmal mehr die Fähigkeit, zu leiden. „Es wird gesät verweslich, auferweckt unverweslich. Es wird gesät in Unehren, auferweckt in Herrlichkeit. Es wird gesät in Schwachheit, auferweckt in Kraft“ (1 K 15, 42 f), „der Tod ist verzehrt in Sieg“ (ebd. v. 54).

Die in den Evangelien und der Apokalypse zu Tage tretende Anschauung, daß gegen das Ende hin die Leiden zunehmen, schwingt auch bei Paulus mit. Die Gemeinde lebt ja schon in der Endzeit, und weil der Herr „bald“ kommt, darf sie sich nicht aufhalten mit irdischen Geschäften,



man muß haben, „als besäße man nicht“ (1 K 7, 30). Die Hoffnung auf das nahe Ende gibt dem Leidenden Mut zum Durchhalten und läßt ihn das Entbehrte viel leichter verschmerzen.

Diese Auffassungen setzen eine starke Lebendigkeit des Glaubens voraus, besser gesagt: eine intensive Christusfrömmigkeit. Es ist offensichtlich, daß mit dem Maß der Christusinnigkeit auch die Kraft wächst, die Leiden im Geiste Christi, „in Christus“ zu ertragen. Umgekehrt werden demjenigen, der keine persönliche Beziehung zu Christus und keinen Begriff von der Schicksalsgemeinschaft mit ihm hat, die paulinischen Auffassungen fremd bleiben. Wir müssen uns freilich klar darüber sein, daß auch die christliche Situation sich seitdem bedeutend verändert hat: die Christen leben nicht mehr in der Erwartung des nahen Endes — sie erleben ihre Taufe nicht mehr als ein Begrabenwerden mit Christus (R 6!) — sie wissen meistens nichts mehr von der Zäsur, die eine Konversion bedeutet — sie fühlen sich nicht mehr als auserwähltes Volk und als Anfang der neuen Welt mitten in einem gottentfremdeten Geschlecht — sie sind nicht mehr von Christus „ergriffen“. Die pneumatische Bewegtheit und Lebensfülle des Anfangs ist vielfach zu Gesetz und Form erstarrt. Daher kommt es, daß auch wir Christen große Mühe haben, die paulinische Leidensbejahung zu begreifen oder gar nachzuvollziehen.

Das Kernstück christlicher Leidensbewältigung liegt in der Leidensgemeinschaft mit Christus (das viel gebrauchte Wort „Passionsmystik“ ist wenig glücklich, weil es dazu verleitet, an außerordentliche Dinge zu denken). Man darf also sagen, daß für den Christen das eigentliche Leidensproblem in der Frage liegt: warum hat Christus leiden müssen? Es ist jenes heilige Müssen, von dem der Herr in den Evangelien immer wieder spricht und unter das er sich, ohne weiter zu forschen oder zu erklären, bereitwillig stellt. Im liebenden Gehorsam gegen den Vater, der ihm den Auftrag gegeben, zu leiden, verstummt das Fragen in einem anbetenden, erlösten Schweigen.

Ähnlich wie Jesus hat auch sein großer Apostel Paulus das Leidensproblem nicht theoretisch diskutiert, sondern lebens- und willensmäßig gelöst, indem er im Glauben auf Gott hinschaute und im Glaubensgehorsam das Einvernehmen mit Gott suchte. Er hat seine Leiden als zugehörig zur christlichen Existenz verstanden und in ihnen seine christliche Existenz verwirklicht. Und gerade hierin ist er ein hohes Vorbild. Nicht das Grübeln bringt dem Leidenden Lösung und Erlösung, sondern die Verwirklichung, d. h. die Annahme und der Vollzug des Aufgegebenen, des von Gott Aufgegebenen.

# Eine ökumenische Stimme aus dem 17. Jahrhundert

Über die Idee einer religiös-christlichen Überwindung der konfessionellen Intoleranz bei Veit Ludwig von Seckendorf<sup>1</sup>

Von Dozent Dr. Ernst Walter Zeeden, Freiburg i. Br.

Unter den älteren Geschichtsschreibern der Reformation<sup>2</sup> nimmt — soweit es sich um Lutheraner handelt — der Freiherr Veit Ludwig von Seckendorf (1626—1692) eine in mancher Hinsicht bemerkenswerte Stellung ein. Er schrieb sein großes Werk über die Glaubensveränderung als Protestant, wie er selbst zugab, in historischer und apologetischer Absicht — er schrieb es aber zugleich auch für die Katholiken. Ihm lag daran, bei diesen ein besseres Verständnis und gerechteres Urteil über Ursache und Ablauf der Reformation zu erwecken. Er meinte, dies könne durch Veröffentlichung einer gediegenen, von häßlicher Polemik freien historischen Darstellung erreicht werden. Andererseits fühlte er die religiöse Verpflichtung, selber nach Kräften zur Bereinigung der gespannten interkonfessionellen Atmosphäre beitragen zu sollen. Indem er aber seine wissenschaftliche Arbeit, wie an gewichtiger Stelle, im umfangreichen Vorwort und im Epilog seiner *Historia Lutheranismi*, zu lesen steht, in den Dienst einer Verständigung zwischen den hadern-den Glaubensparteien stellte, zielte er auf nicht mehr und nicht weniger als auf eine Neuorientierung des konfessionellen Geistes seiner Zeit.

## I. Die konfessionelle Intoleranz

Seitdem zu Beginn der Neuzeit, als Ausdruck einer fortgeschrittenen Krise der Christenheit, der Streit über verschiedene Praktiken und einige Glaubenssätze zum Anlaß einer Spaltung der Kirche geworden war, lebte eine jede der aus dieser Spaltung hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften in der Überzeugung, daß nur sie die eigentliche legitime und seligmachende Kirche sei.

Martin Luther war davon überzeugt, daß er das reine unverfälschte Wort Christi lehre (unverfälscht im Unterschied zur römischen Kirche,

<sup>1</sup> In erweiterter Fassung und mit Angabe sämtlicher Fundstellen wird der Aufsatz später in der Festschrift erscheinen, die von Freunden, Schülern und Kollegen Gerhard Ritter zum 60. Geburtstag dargebracht worden ist. Der Abdruck erfolgt mit Genehmigung des Verlags Hans-Georg Siebeck in Tübingen.

<sup>2</sup> F. X. Wegele, *Gesch. d. dt. Historiographie*, 1885, S. 735 ff.; E. Fueter, *Gesch. d. neuern Historiographie* 1911; G. Wolf, *Quellenkunde d. dt. Ref. gesch.* 1915 ff. bs. I, 9 f.; Anneliese Wolf, *Die Historiographie v. L. v. Seckendorfs nach seinem „Commentarius historicus et apologeticus“* Diss. (M. S.) Lpz. 1925; F. Schnabel, *Dtl.s gesch. Quellen u. Darstellungen I*, 1931, bs. 290 ff. Über Seckendorf als Darsteller Luthers u. der Reformation auch E. W. Zeeden in dem demnächst erscheinenden Buche *Luther u. d. Ref. im Urteil des dt. Luthertums*.

zu Zwingli, zu Täufern und Sektierern). Dieses Bewußtsein ging auf die an seine Lehre sich anschließende lutherische Kirche über. Die lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts behaupteten einmütig die Identität von Luthers Lehre mit der Lehre Christi und bekannten sich zu allen Konsequenzen, die sich daraus ergaben. Wer von Luther theologisch abrückte, sagte ein führender Kopf unter diesen Theologen, Flacius Illyricus (1520—75), stehe nicht nur gegen den Reformator und dessen Kirche, sondern befände sich auch im Widerspruch zur Heiligen Schrift. Am Jüngsten Tage, heißt es bei einem anderen, Georg Glocer, werde Gott die Menschen unterschiedslos richten nach Seinem Wort und Luthers Lehre.

Diese Grundüberzeugung findet sich auch bei den Lutheranern des 17. Jahrhunderts. Ihr repräsentativer Dogmatiker Johann Gerhard (1580—1637) formulierte: „Wir halten dafür, daß die in beiden Katechismen, den Schmalkaldischen Artikeln und der Augsburgerischen Confession niedergelegte Lehre Luthers mit dem Worte Gottes übereinstimmt“.

Im theologischen Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts nahm die Apologetik, Dogmatik und Kontroverstheologie bei allen Konfessionen einen hervorragenden Platz ein. Ein Phänomen, dem man beim Studium dieser Schriften begegnet, ist die auffallende Neigung, Kirche und Christentum auf die „reine Lehre“, d. h. auf das Dogma zu reduzieren. Das geht soweit, daß man von der Person des Lehrenden völlig glaubte abstrahieren zu können. „Daß Judas zu einem Verräter worden“, schrieb 1634 ein Hamburger Apologet „daß Petrus den Herrn Christum verleugnet, daß Thomas in großen Unglauben gefallen . . ., daß Petrus und Paulus sich gezanket, benimmt ihrer Lehre nichts. Wenn auch ein Engel vom Himmel käme und predigte falsch, würde seine Lehre auch nicht besser . . .: Also kann eine große und gute Person die Lehre nicht gut machen, wo sie falsch ist; eine geringe und böse Person kann die Lehre an ihr selbst nicht böse und falsch machen, wo sie richtig ist“<sup>3</sup>. Das Wesen der Kirche, sagte der obengenannte große Dogmatiker Johann Gerhard, bestehe in der unverfälschten Predigt des Wortes und der rechtmäßigen Verwaltung der Sakramente. Da es beides aber nur in der lutherischen Kirche gäbe, sei diese allein die „reine, unverfälschte, rechtgläubige Kirche“.

Da es im Christentum um das Heil geht, das Heil aber nach damaliger Auffassung von der rechten Lehre abhing, die rechte Lehre aber, nach lutherischer Meinung, nur in der lutherischen Kirche verkündet wurde, ergab sich für die lutherischen Theologen die

<sup>3</sup> Johann Gerhard, *Beati Lutheri ad Ministerium et Reformationem legitima vocatio. Reformationis-Jubiläumsdisputation* Jena (1617) 30. Oktober, fol. C 2a.

<sup>4</sup> Johannes Müller, *Lutherus Defensus. Das ist / Gründliche Wiederlegung dessen / was die Böpstler D. Lutheri Person fürwerffen*. Arnstadt 1645 (geschrieben 1634) S. 6 f., vgl. a. S. 246 f.

klare Folgerung, daß die außerlutherischen Kirchen zum Heile zu führen nicht in der Lage seien. Ihr Verhältnis zu den außerlutherischen Kirchen wurde aber darum ein grundsätzlich feindseliges, weil auch diese genau so den Anspruch erhoben, daß sie mit ihrer Lehre zum Heile führten. Die Feindschaft der einzelnen Kirchen hatte also eine streng religiöse Wurzel: für die lutherischen Theologen beispielsweise existierte das Axiom, daß die anderen Konfessionskirchen mit ihrem Versprechen, zum Heile zu führen, etwas Falsches vorgäben; daß sie also mit Lüge und Verführung arbeiteten. Verführer und Vater der Lüge ist aber nach Christi Wort der Teufel. Also galten die außerlutherischen Konfessionskirchen als Organisationen Satans und antichristlicher Haufe.

Das Ringen zwischen den Konfessionen wurde auf allen Seiten von den Kämpfenden apokalyptisch verstanden: als Kampf Christi und seiner wahren Gläubigen wider den Antichrist und dessen Trabanten. Das gab den konfessionellen Auseinandersetzungen ihre echte Wucht, führte aber in der Praxis zu einer maßlosen gegenseitigen Verketterung innerhalb der europäischen Christenheit.

## *II. Veit L. v. Seckendorfs apologetische und irenische Grundhaltung*

In dem solchergestalt dogmatisch und konfessionell verhärteten 17. Jahrhundert wuchs der Verfasser der *Historia Lutheranismi*, Veit Ludwig Freiherr von Seckendorf, als Lutheraner auf. Er wurde unweit Erlangen am 20. Dezember 1626 geboren, war Sproß eines fränkischen Adelsgeschlechtes und Sohn eines später von den Schweden hingerichteten Offiziers. Noch ein Knabe, trat er als Page bei Herzog Ernst dem Frommen von Gotha (1640—74; geb. 1601) in Dienst<sup>5</sup>. Dieser ermöglichte ihm eine sorgfältige theologisch-philosophische Ausbildung auf dem Gymnasium und sorgte dafür, daß er diese später durch ein dreijähriges Studium an der Universität Straßburg nach der juristischen und historischen Seite hin erweiterte. Als Rat und Kanzler stand er dann von 1645-64 bei dem Herzog von Gotha, 1664-81 bei Herzog Moritz von Sachsen-Weitz im staatsmännischen Dienst. Seit 1681 bot ihm der Ruhestand die längst gewünschte Gelegenheit zu intensivem literarischem Schaffen. Schon als praktischer Staatsmann hatte er eine Anzahl kirchenhistorischer, pädagogischer und staats-theoretischer Schriften verfasst. Unter diesen ist sein „Fürstenstaat“ von 1656 zu nennen<sup>6</sup>, der viele Auflagen erlebte und zum klassischen Handbuch der territorialstaatlichen Regierungsmethoden des 17. Jahrhunderts wurde<sup>7</sup>. In den achtziger Jahren veröffentlichte er den „Christenstaat“ (1685), eine An-

<sup>5</sup> Über ihn A. Beck, *Ernst der Fromme*, 2 Bde. Weimar 1865.

<sup>6</sup> Zusammenfassendes Referat über den Fürstenstaat bei Heinr. Tilemann, V. L. v. Seckendorf, *Archiv f. Ref. Gesch.* 40, 1943, S. 200—213.

<sup>7</sup> Es war nach Ranke das „beliebteste Handbuch der deutschen Politik“ im 17. Jahrhundert.



weisung, wie auf christlicher Basis Politik zu treiben sei<sup>8</sup>. Die Lektüre Pascals hatte ihn dazu angeregt; nachher drängte ihn Spener zur Publikation. 1688 erschien der erste Teil, 1692 die vollständige Ausgabe seiner Reformationsgeschichte<sup>9</sup>. Ebenfalls im Jahre 1692 erging an ihn eine Aufforderung des Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg, an der neugegründeten Universität Halle das Amt eines Kanzlers zu übernehmen. Er folgte diesem Ruf und siedelte von seinem Gut Meuschwitz bei Altenburg nach Halle über, starb dort aber schon am 18. Dezember des gleichen Jahres.

Sein großes reformationshistorisches Werk, die mehr als 2000 doppel-spaltige Seiten starke *Historia Lutheranismi*, erhielt von ihrem Verfasser den Untertitel: *Commentarius historicus et apologeticus*. Im weiteren Text des Titels spielte er auf den äußeren Anlaß an, der ihm zur Abfassung dieses seines Werkes einen letzten Anstoß gegeben hatte. 1680 war von dem französischen Jesuiten Maimburg (1610—86) die *Histoire du Luthéranisme*, 1688 die *Histoire des variations de l'église protestante* von Bossuet (1627—1704) veröffentlicht worden. Beiden Historikern, die sich polemisch mit der Reformation auseinandersetzten, glaubte Seckendorf eine Antwort schuldig zu sein. Seine Antwort war die *Historia Lutheranismi*. Er verfasste sie als ein persönliches Bekenntnis zum Luthertum, publizierte gewaltige Aktenmengen aus dem Ernestinischen Hausarchiv, um die Irrtümer der französischen Reformationsdarstellungen durch die Quellen selbst zu entkräften, und gab sich der Hoffnung hin, nicht nur diejenigen Protestanten, die durch die Schriften Maimburgs und Bossuets an der lutherischen Kirche irre geworden waren, zu ihrem evangelischen Glauben zurückzuführen, sondern auch alle übrigen Lutheraner in ihrem Glauben zu festigen. Mit dieser betont apologetischen Zielsetzung repräsentierte Seckendorf durchaus den konfessionellen Kontroversstil des 17. Jahrhunderts.

Was ihn von der Mehrzahl seiner Zeitgenossen unterschied, war aber, daß sich seine eigentliche Absicht nicht in der Kontroverse erschöpfte, sondern weit über das apologetisch-historiographische Nahziel hinausging. Denn dasjenige, für das er sich unendlich interessierte, lag jenseits von Lehre und Dogma und war die Verwirklichung des Christlichen im Werk. Er war ein enormer Fürsprecher der christlichen Praxis neben der Lehre.

Damit brachte er Bewegung und Gärung in den erstarrenden Konfessionalismus seiner Zeit. Gegen das tonangebende, einseitig am

<sup>8</sup> Seckendorf selbst sagte, es werde darin behandelt „von dem Christentum an sich selbst und dessen Behauptung wider die Atheisten und dergleichen Leute, von der Verbesserung des Weltlichen und Geistlichen nach dem Zweck des Christentums“.

<sup>9</sup> Der vollständige Titel: *Historia Lutheranismi. Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismi sive de reformatione religionis ductu D. Martini Lutheri in magna Germaniae parte aliisque regionibus et speciatim in Saxonia recepta et stabilita*.

Dogma orientierte Luthertum grenzte er sich scharf, und zwar in doppelter Hinsicht ab. Denn die Forderung nach Erfüllung des christlichen Liebesgebotes, die durch ihn laut wurde, betraf nicht allein das innere Leben in seiner Kirche, sondern auch deren Verhältnis zu den anderen Konfessionen. Dies zweite geht uns hier an.

### *III. Ueber die Annäherung der Konfessionen*

Durch seine hier vorgetragene Auffassung: die Religiösität äußere sich nicht ausschließlich im Bekenntnis der Lehrmeinung, sondern darüber hinaus auch in Gesinnung und Tat; war die Basis für ein gegenseitiges Verhältnis der Konfessionen eine andere und breitere geworden. Zwar hielt Seckendorf dafür, daß die lutherischen Religionsanhänger als Gesamtheit die Gemeinschaft der besseren und gereinigten Religion repräsentierten. Aber er war unbefangen genug, zu bemerken, daß auch in der römischen Kirche nicht wenige von der Religion eine bessere Meinung hätten, als Luthers katholische Zeitgenossen. Bibelstudien, Katechismusunterricht und Pflege geistlichen Gesanges befänden sich dort durchaus auf Niveau. Und was das Sitten- und Frömmigkeitsleben anging, konnten darin nach seiner Meinung die Katholiken durchaus einen Vergleich mit den Protestanten riskieren. Diese Beobachtung brachte ihn auf den Schluß, daß es wahre Christen wohl in allen Konfessionen geben möchte. Dieser Gedanke hat, weil er geeignet war, dogmatische Bindungen zu sprengen, in späteren Generationen revolutionierend auf den inneren Bau der protestantischen Kirche gewirkt — was aber hier nicht zu verfolgen ist. Er hat aber auch dazu beigetragen, daß die feindlichen Kirchen sich näherten. Der Beginn solcher Annäherung läßt sich bei Seckendorf beobachten. Sein Wunsch mit der anderen Konfession überhaupt einmal ins Gespräch zu kommen, ohne zu verletzen, war für einen lutherischen Reformationshistoriker des 17. Jahrhunderts etwas Außergewöhnliches. Ebenso angenehm wie auffallend klang die versöhnliche Tonart, in der er zu den Andersgläubigen über Gegenstände der Religion sprach. Im Schlußwort etwa bekannte er den Katholiken unter seinen Lesern: er bete dafür, daß sie, die Katholiken, die Wahrheit über die Reformation erkennen, oder, wenn das nicht ginge, doch wenigstens deren Anhänger nicht verdammen noch verfolgen möchten. Er bat sie um die Großzügigkeit, ihm zu glauben, daß er nie anders als „*serio et bona fide*“ über die Reformation geschrieben habe. Er selber, fuhr er fort, unterwerfe sich den gleichen Bedingungen, indem er weder die Andersdenkenden „*sine discrimine*“ zu verdammen noch gewaltsam in ihr Gewissen einzugreifen gesonnen sei. Daß er als konfessioneller Gegner sich selber den von ihm vorgeschlagenen Bedingungen unterwarf, verlieh seinen Forderungen nach Duldung und Schonung ihr eigentliches Gewicht.

Wenn bemerkenswert an Seckendorf schon war, daß er impulsiv und guten Willens für die Annäherung der Kirchen eine Lanze brach, so war noch bedeutsamer, daß er auch einige haltbare Prinzipien anzugeben wußte, deren man sich beim Werk der Verständigung zu bedienen hätte. Diese Prinzipien hießen: Gleiche Bedingungen für beide Parteien, Auseinandersetzung mit geistigen Waffen, Gesinnung der Liebe, Wille zur Wahrheitserkenntnis, Achtung des individuellen Gewissens, Menschlichkeit und Billigkeit im praktischen Umgang mit andersgläubigen Christen; Unterdrückung der konfessionellen Stänkerer in den eigenen Reihen; Abbruch des unlauteren Wettbewerbs, Verzicht auf Lüge, Verleumdung und Gewalt.

Die Frage, weshalb es nach mehr als hundertjährigen Religionskriegen zu einer Abmilderung der konfessionellen Feindseligkeiten — wofür Seckendorf als Symptom zu werten sein mag — gekommen ist, soll hier nicht weiter berührt werden. Die militante Intoleranz hatte viel Unheil über Europa und Deutschland gebracht. Die Schuld daran gab man den Glaubensdifferenzen, nicht ganz ohne Berechtigung. Es konnte daher als Gebot der natürlichen Klugheit angesehen werden, daß man einen erträglichen *modus vivendi* zwischen den hadernden Konfessionen schuf, damit endlich einmal die Quelle des allgemeinen Unglücks verstopft würde. Seit dem 18. Jahrhundert hat man sich einiger der von Seckendorf angegebenen Prinzipien zur Behebung der konfessionellen Gegensätze bedient: Durch allgemeine Achtung des Andersgläubigen (statt gewaltsamer Bekehrung) hat sich das Verhältnis der Konfessionen zueinander auch tatsächlich verbessert. Aber das war doch auch in starkem Maße das Ergebnis einer Entwicklung, die auf den vorwaltenden Einfluß von Überlegungen der natürlichen Vernunft zurückzuführen war. Denn die für das 18. Jahrhundert charakteristische Toleranz war weithin nur Ausdruck religiös-dogmatischer Desinteressiertheit.

Das traf für Seckendorf dagegen nicht zu. Er strebte zur Toleranz, aber er blieb nicht bei ihr stehen. Sie war ihm nicht mehr als eine Vorfeldbereinigung. Das eigentliche Ziel, dem er zusteuerte, lag weit dahinter und war ein positiv religiöses. Eine fortschreitende Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen hielt er sogar für nötig, und zwar deshalb, weil dasjenige, worum es bei den dogmatischen Differenzen ging, die religiöse Wahrheit, mithin also ein ganz zentraler Punkt war, um den gerungen werden mußte. Die Auseinandersetzung durfte also nicht aufhören; nur sollte sie keine massive, sondern eine wirklich religiöse sein.

Und dies in doppeltem Sinne: weil einerseits der „Gegenstand“, um den es ging, — die Christenheit — ein religiöser war; und andererseits diejenige innere Einstellung, in der allein angemessen hierüber zu

handeln war, ebenfalls eine religiöse sein mußte. Die Frage der Bereinigung des vergifteten Verhältnisses zwischen den Konfessionen war also für Seckendorf ein tief ernstes christliches Problem.

#### *IV. Das Schisma als christliches Problem*

Die älteren evangelischen Theologen fielen in einen sieghaft freudigen Ton, so oft sie des Ereignisses der Reformation gedachten. Auch Seckendorf gedachte ihrer mit frohen Worten. Aber zugleich dämpfte bei ihm ein dumpfer Kontrapunkt die Hochgemutheit. Denn neben der Reinigung des Glaubens sah er die Spaltung der Kirche und unter dieser litt er als Christ. Er konnte sie sich geschichtlich erklären: „Die ganze Kette unseres Unheils hängt ab von der Kontroverse, ob der römische Pontifikat göttlichen oder menschlichen Rechtes sei“; so sei, weil Luther die päpstliche „*potestas circa fidem et régimem Ecclesiae*“ angegriffen habe, der fast schon zwei Jahrhunderte währende Kirchenstreit entbrannt; als Faktum nichts anderes als ein blutiges Unheil für die ganze Christenheit. Es habe aber dennoch gekämpft werden müssen, weil es hier bei der einen oder der anderen von beiden Parteien um ihr Heil und Gewissen gegangen wäre. Das heißt m. a. W.: aus christlicher Nötigung — weil es um das Heil ging — sei der unchristliche Kampf der christlichen Konfessionen entstanden.

Aber die historische Erklärung beruhigte ihn nicht, sondern erschütterte ihn. Denn wenn es aus christlichen Gründen zum unchristlichen Kampf hatte kommen können, dann war ihm das letzten Endes ein Zeichen dafür, daß die Christenheit als ganze nicht intakt, sondern schwer krank war. Die Tatsache der Spaltung offenbarte sich ihm als Symptom dafür, daß hier etwas aus der Ordnung in die Unordnung geraten war: Der Idee nach sollte die Gemeinde Christi — die Kirche — eine sein; konkret war sie in viele sich bekämpfende Teile zerfallen. Diese Inkongruenz brachte ihn zu der Einsicht, daß, christlich gesehen, die Spaltung der Christenheit ein Dilemma und im strengsten Sinne unchristlich war.

Wenn aber unchristlich, dann mußte sich für jeden wirklichen Christen — und als solchen bekannte und bewährte sich Seckendorf *ore et corde* — die drängende Frage erheben, wie dieser Lage abzuhelpen sei. Die der christlichen Religion inhärente Forderung nach Einheit ihrer Bekenner in Christo ließ über das Ziel einer Wiedervereinigung der Kirchen keinen Zweifel zu, sondern verlangte Aufhebung des konkreten Schismas. Und so lautete die eigentliche Frage, die in Seckendorf brannte: Wie ist das Schisma zu überwinden?

Bemerkenswert ist zunächst, daß diese Frage überhaupt gestellt wurde. Die Generationen vor Seckendorf waren dazu im allgemeinen nicht in der Lage gewesen; denn sie waren derart in ihrer Konfession be-



fangen, daß sie nur in deren Bekennern mit großartiger Vereinfachung die Gemeinde Christi, in allen Gegnern aber die Werkzeuge Satans erblickten und keineswegs die im Glauben getrennten Brüder.

In den Jahrzehnten vor und nach 1700, die Paul Hazard als Krise des europäischen Bewußtseins bezeichnet hat<sup>10</sup>, scheint nach dem Ausklingen der heftigsten Religionskämpfe und vor dem allgemeinen Durchbruch der Aufklärung noch soviel christliche Glaubenssubstanz (oder vielleicht auch noch mittelalterliche Tradition) im Abendland mächtig gewesen zu sein, daß man aus einem ungebrochenen Glauben heraus die Frage nach der Einheit der Kirche stellte: weil man sich trotz der Jahrhundertelangen Agonie der Religionskämpfe Kirche und Christenheit nicht anders als eine einzige vorstellen konnte<sup>11</sup>.

#### *V. Vorbedingungen einer christlichen Ueberwindung der Glaubenspaltung*

Nicht geringere Beachtung verdient sodann, was Seckendorf an positiven Vorschlägen zur Wiedervereinigung der Kirchen vorzutragen hatte.

Der Zeitpunkt, darüber gab er sich keinen Illusionen hin, war dafür vorläufig nicht abzusehen; aber das Gebot als solches: die Überwindung des Schismas anzustreben, bestand, wie er behauptete, in seinem ganzen Ernst völlig unabhängig von dem Zeitpunkt einer möglichen Erfüllung. Der Gedanke, bei so exorbitanten Verschiedenheiten die Einheit herbeiführen zu wollen, sagte er, scheine unausführbar. Trotzdem dürfe man erstens vor den Schwierigkeiten nicht kapitulieren und zweitens sich nicht von der Pflicht dispensieren, das Seine zur Verwirklichung der Wiedervereinigung zu tun. Die ersten Schritte könnten und müßten jedenfalls getan werden. Den Weg nun, den man im Anfang einzuschlagen hätte, stellte er sich folgendermaßen vor: Ausgehen sollte man von dem, was allen Konfessionen gemeinsam sei. Dabei dachte er vor allem an die Grundlehren des christlichen Glaubens. Er pries es als eine Gnade Gottes, daß „in vielen herrlichen Hauptartikeln des Glaubens“ Protestanten und Katholiken übereinstimmen;

<sup>10</sup> La Crise de la Conscience Européenne 1680—1715; dt. Übs. v. H. Wegener, Hamburg 1939.

<sup>11</sup> Über die damaligen Bestrebungen zur Wiedervereinigung unterrichtet vor allem der Briefwechsel von Leibniz aus den Jahren von ca. 1680—1700. Ernsthaftes Bemühen um eine Reunion gingen nicht nur von Protestanten wie Leibniz und Seckendorf, sondern auch von Katholiken wie u. a. den Bischöfen Bossuet von Meaux und Spinola von Wiener-Neustadt aus. An den diesbezüglichen Bestrebungen, Gesprächen und Verhandlungen waren u. a. der kaiserliche Hof zu Wien, der kurfürstliche Hof zu Hannover und nicht zuletzt der päpstliche Hof selber beteiligt bzw. interessiert. Vgl. F. X. Kiefl, Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands, 1925, Leibniz, Über die Reunion der Kirchen. Auswahl und Übersetzung von L. A. Winterswyl 1939.

in Artikeln, die ihr Fundament hätten in den prophetischen und apostolischen Schriften, formuliert und beschlossen worden seien auf oekumenischen Konzilien und übereinstimmten mit der Theologie der Kirchenväter. Angesichts der Situation, daß es diesen Glaubensbesitz gegen Gottlose (atheist), Ungläubige und Fanatiker akut zu verteidigen gelte, machte er den einleuchtenden und doch zugleich revolutionären Vorschlag, den Glauben, soweit er Gemeinschaftsbesitz von Katholiken und Protestanten wäre, „communibus consiliis tueri“. Dies zu leisten müßte eigentlich, meinte er, die beiderseitige christliche Caritas imstande sein. Gegen die Türken bei Budapest<sup>12</sup> hätten im gleichen kaiserlichen Heer die Gläubigen beider Konfessionen sich ausgezeichnet vertragen. Es sei nicht einzusehen, weshalb, was die „belli necessitas“ fertig bekommen hätte, nicht auch die „christiana caritas“ vollbringen könne.

Immerhin, gerade auf dogmatischem Gebiet gab es außer den Gemeinsamkeiten auch scharfe Gegensätze. Diese aber fehlten so gut wie ganz im Bereich der religiösen Ethik. Ihr Maß aus diesem Grunde Seckendorf die allergrößte Bedeutung bei. Er pries sich glücklich, beobachtet zu haben, daß auch zwischen dogmatisch getrennten Christen Übereinstimmung herrsche in Dingen der „vera pietas“ und „virtus“.

Hier sah er günstige Vorbedingungen für einen echten Wettstreit, durch den die Teilnehmer auf beiden Seiten zu um so größerer christlicher Vollkommenheit gelangen würden, je eifriger sie kämpften<sup>13</sup>. Darum schlug er den Angehörigen aller Konfessionen einen auf dem Felde der christlichen Praxis auszutragenden Wettkampf vor: „Was hindert uns denn“, rief er aus, „unsern ganzen Eifer ohne Rücksicht auf Verschiedenheiten der Lehre dahin zielen zu lassen, daß einer den anderen an Keuschheit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Menschlichkeit und Güte übertreffe?“ Des weiteren forderte er beide christlichen Parteien auf, zu wetteifern in der Predigt der Wahrheit nach bestem Wissen und Vermögen<sup>14</sup> und gemeinsam zu beten, daß Gott die Irrenden, wer sie auch immer seien, erleuchten möge.

Die Summe seiner Anliegen faßte er in der an Protestanten und Katholiken adressierten Bitte zusammen, mit welcher er sein Buch beschloß: Die durch die Konfession Getrennten möchten sich vereinigen in Gebet, Rat und Werk, auf daß das gegenwärtige Licht künftigen Generationen mit Hilfe der göttlichen Gnade heller

<sup>12</sup> Die Türken wurden am 2. September 1686 nach 150jähriger Herrschaft durch Karl von Lothringen aus Budapest vertrieben.

<sup>13</sup> Der Wettlauf um die christliche Vollkommenheit ist übrigens schon eine Mahnung, die sich bei Paulus findet (1. Kor. 9, 24).

<sup>14</sup> Das ist auch jene faire Weise religiöser Auseinandersetzung, welche Augustinus den Katholiken und Manichäern empfahl: zit. Frkf. Hefte 12, 1947, S. 1278 von Hans Lutz nach Johannes Hessen (Luther in katholischer Sicht, Bonn 1947, S. 8, S. Augustinus, Contra Epistolam Manichaei, c. 3 n. 4; Migne 42, 175).

leuchte und auf daß jener glückliche Moment nicht hinausgezögert werde, wo sie im Geist und in der Wahrheit, „*uno ore et corde absque Schismate in puritate fidei*“ Gott und den Erlöser Jesus Christus gemeinsam anbeteten. Wenn aber der antichristliche Zustand der Spaltung erst durch das Jüngste Gericht werde aufgehoben werden können, „dann laßt uns einander ertragen in wechselseitiger Liebe, wie wir sollen und auch können. Und wo ein engeres und brüderliches Zusammengehen noch nicht möglich ist, . . . da laßt uns wenigstens glühend für aller Erleuchtung und Heil beten. Schließlich richte ich, wie schon im Vorwort meines Werkes, die Aufforderung (an alle): da wir uns einig sind über die Notwendigkeit eines Lebens in Frömmigkeit, Sittlichkeit und christlicher Tat, laßt uns diesen Dingen mit lauterem Eifer obliegen. . . . Ich wiederhole am Schluß meiner Arbeit jenes Gebet, mit dem ich sie begonnen, und rufe den Vater unseres Herrn Jesus Christus flehentlich an, er möge gnädig herabschauen auf seine Herde, die er selbst ja am besten kennt, unsern Vergehen denjenigen Nachlaß zuteil werden lassen, der, wie er weiß, so sehr seiner Weisheit und Güte entspricht, und uns in Zeit und Ewigkeit das Heil verleihen. *Fiat*“.

## *VI. Verwirklichung der Einheit als oekumenische Aufgabe*

Soweit Seckendorf. Mit den Tendenzen, die er vertrat, stand er nicht allein unter seinen engeren Generationengenossen. In den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts haben mehrerenorts hervorragende Geister um die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit gleich ihm gerungen. Der Briefwechsel von Leibniz oder der von Herzog Ernst von Hessen-Rheinfels (1623—93) unterrichtet eingehend darüber. Tatsächlich sind diese Bemühungen aber nicht nur fehlgeschlagen, sondern es hat sich auch seitdem die europäische Kultur immer bewußter vom Christentum gelöst.

Seckendorf ist, wie einstimmig hervorgehoben wird, auf den Pietismus, d. h. auf die eigentliche religiöse Gegenströmung gegen die Orthodoxie, von nachhaltendem Einfluß gewesen. Es ist nicht schwer, die Ideen zu nennen, welche der Pietismus von ihm übernahm und fortbildete. Für die Reinheit des lutherischen Bekenntnisses hatten seit der Reformation anderthalb Jahrhunderte gekämpft — hier brauchte Seckendorf keine starken Töne anzuschlagen. Aber um den christlichen Lebenswandel hatte man sich in der Hitze der Lehrstreitigkeiten nicht immer so sehr gekümmert. Ja, er war mitunter wohl als Werkgerechtigkeit verdammt worden. Hiergegen machte Seckendorf entschieden Front. Was ihn von der strengen lutherischen Orthodoxie unterschied, war die starke ethische Linie seiner Theologie und Frömmigkeit. Diese Linie setzte der Pietismus fort, ging aber rasch über die von Seckendorf gewünschte Grenze hinaus. Denn dieser hielt entschieden am Dogma

fest, und gerade darüber setzte sich die neue religiöse Bewegung hinweg. Einseitige Betonung des christlichen Ethos unter Vernachlässigung oder gar Verachtung dogmatischer Korrektheit wurde ein wichtiger Wesenszug des Pietismus. Darin lag ein negatives Element: Die Gleichgültigkeit gegen den formulierten Glauben. Eben dieses Element übernahm von den Pietisten gern und willig die Aufklärung. Sie erweiterte es bis zur Gleichgültigkeit, u. U. auch bis zur Feindschaft gegen die Offenbarung (Lessing, Reimarus!) — ein Erbteil, das dann auf ihr legitimes Kind, den religiösen Liberalismus des 19. Jahrhunderts mit- samt seinen Tochterbewegungen überging.

So mag Seckendorf, als Vorbereiter des Pietismus, an der modernen europäischen Geistesbewegung, die mit dem 18. Jahrhundert beginnt, unbeabsichtigt seinen bescheidenen Anteil gehabt haben. Er hat diese Entwicklung allerdings keineswegs gewollt — im Gegenteil, er hat sich gegen ihre Vorboten im 17. Jahrhundert, die „Athei“ und Freigeister, energisch gewehrt. Dasjenige aber, worum es ihm eigentlich ging, die Verchristlichung des öffentlichen und privaten Lebens sowie die Annäherung der getrennten Kirchen auf religiösem Boden trat nicht ein. Der konfessionelle Geist seiner Zeit hat sich zwar durch ihn und nach ihm neu orientiert, aber einseitig zum Mystischen und Moralischen hin, und nicht, wie es sein Ziel war, zur christlichen Oekumene. Daß er dieses aber angestrebt hatte, macht vielleicht seine eigentliche Größe aus, weil es eine zeitlose, d. h. immer gültige Aufgabe ist.

Seine Idee war, keineswegs an der Würde des Dogmas zu rütteln, sondern die Einheit der oekumenischen Christenheit anzustreben. Unter den dogmatischen Kämpfen seit dem 16. Jahrhundert hatte die Einheit enorm gelitten, und weil man sie nicht im Auge behielt, war sie beinahe achtlos zerbrochen worden. Jetzt, wo sie zerstört war, fing man an, Schmerz über den Verlust zu empfinden, und suchte ihn wieder wettzumachen. „Was könnte ich mir denn mehr wünschen“, bekannte Seckendorf im Vorwort seiner *Historia Lutheranismi*, „als daß das Licht der göttlichen Wahrheit allen Lesern in die Augen dringt und die Geister bekehrt, so daß aus Feinden und Verfolgern Brüder und Genossen werden, die aus einem Herzen und Mund mit uns den reinen Glauben bekennen und im gemeinsamen Eifer die Frömmigkeit des Lebenswandels wieder herstellen?“.

Solches Bekenntnis zeigt an, daß hier die intolerante Selbstgerechtigkeit des Konfessionalismus überwunden worden war durch die Sorge um die kirchliche Einheit. In Seckendorf wurde eine Stimme laut, die nicht nur alle streitsüchtige Intoleranz verschrie, sondern im Gegenteil ein brüderliches Verhalten der Konfessionen auf dem Boden des Christentums predigte. Das eigentlich Neue und im besten Sinne Revolutionäre an ihm war, daß er die „Lehre“, obwohl er an ihr festhielt, nicht mehr mit der Christlichkeit schlechthin identifizierte. Er besaß



die Unbefangenheit, zur Kenntnis zu nehmen, daß es auch jenseits seiner lutherischen Konfession „Christenheit“ gab. Die Vereinigung aller, die sich Christen nannten, zur einen Christenheit und Kirche war sein religiöses Anliegen, in dessen Dienst er auch seine Geschichtsschreibung stellte. So war dasjenige, was ihn vom orthodoxen Luthertum, dem er bekenntnismäßig zugehörte, unterschied, nicht nur die starke ethische Akzentuierung, sondern auch sein christlicher Universalismus.

Der Gedanke einer Verständigung aller Christen zu gemeinsamer Praxis in Liebe und Gebet wurde von den nachfolgenden Generationen eigentlich nicht mehr verstanden und keineswegs verwirklicht und scheint andererseits doch der wichtigste in Seckendorfs eigener Auffassung gewesen zu sein. Dieser Gedanke ist es wenigstens, welcher den geistesgeschichtlichen Ort des Verfassers der *Historia Lutheranismi* (und einiger seiner Zeitgenossen) gegen Orthodoxie und Pietismus am charakteristischsten festlegt. Ein Nachklang von der Idee der Einen Kirche hallt freilich leise noch bis in die Aufklärungstheologie hinein. Daß hinter der sichtbaren konfessionellen „Partikularkirche“ eine allumfassende „unsichtbare“, „wahre“ Kirche existiere, behaupteten nicht nur repräsentative Pietisten wie Philipp Jacob Spener (1635 bis 1705) und Gottfried Arnold (1666—1714), sondern auch der scharfsinnige Bibelkritiker Johann Salomo Semler (1725—91), der bedeutendste theologische Forscher der Aufklärung. Aber hier lag keine ganz echte Nachfolge Seckendorfs vor. Denn der spirituellen Kirchenidee dieser Theologen des 18. Jahrhunderts entsprach nicht nur eine diffizile Verflüchtigung des Dogma-Begriffs, sondern auch eine Umdeutung des Begriffs der Konfession — die als eine mehr äußerliche, verstanden wurde, — wodurch m. a. W. die in der Tatsache der Kirchenspaltung liegende christliche Not übersehen bzw. bagatellisiert wurde.

Seckendorf hat diese Not nicht bagatellisiert, sondern unter ihr gelitten. Daß er aber darunter litt, war genuin christlich — und darunter zu leiden scheint die einzig mögliche Weise zu sein, in der die Spaltung getragen werden muß, solange sie existiert. Er litt aber darunter, weil er die Christenheit als Ganzes in den Blick nahm. Die konfessionelle Intoleranz hat er dadurch überwunden. Aber es verdient festgehalten zu werden, daß er sie nicht überwand durch die Predigt der religiös neutralen Toleranz (wie es der Rationalismus tat aus Motiven der natürlichen Verständigkeit und Menschlichkeit), sondern durch eine positiv religiöse Zielsetzung. Es ging ihm nicht eigentlich (wie es das Ziel des intoleranten Konfessionalismus war) um den Sieg einer Konfession und auch nicht um die Befreiung aller Konfessionen von dogmatischen Bindungen (worauf die Aufklärung zielte), sondern es ging ihm um die für alle Konfessionen verbindliche Aufgabe einer christlichen Überwindung des unchristlichen Zustands des

Schismas durch gemeinsame Anstrengung in Glaube, Liebe und Gebet.

Seckendorf ahnte bereits das Heraufziehen einer neuen geistigen Macht, durch die nicht irgendeine Konfession, sondern das Christentum überhaupt in die Gefahr der Bedrängnis geraten werde. Er gebrauchte für diese antichristliche Macht die Termini „Freigeisterei“ und „Atheismus“. Vielleicht mag ihn das in seiner Mahnung zum Frieden bestärkt haben. Sein Ausgangspunkt war aber jedenfalls nicht der äußere Feind, sondern die innere Not. Diese zu bewältigen, wußte er kein anderes Mittel, als an die Christen aller Konfessionen den Ruf ergehen zu lassen, ihre Auseinandersetzung auszutragen in der Form eines Wettkampfes, d. h. im Miteinanderstreben statt im gegenseitigen Aufreißern. An die Stelle der Intoleranz sollte, wie er mit Betonung sagte, nicht Toleranz, sondern *Societas* treten.

Die Gestalt Veit Ludwig von Seckendorfs gewinnt vielleicht erst dann ihr eigentliches Ausmaß, wenn man sie im Zusammenhang mit diesem oekumenischen Programm zu sehen gelernt hat. Er war eben nicht nur geschichtlicher Ausdruck einer bestimmten Epoche und ihrer geistigen Signatur (des späten 17. Jahrhunderts und des Luthertums dieser Zeit), sondern er ist über seine Epoche hinaus für die Haltung des Christen, der im Zustand des Schismas lebt, exemplarisch überhaupt. Diese Haltung zielte auf Überwindung des Schismas und suchte sich zu bewähren in der Bemühung um den Vollzug eines christlichen Daseins. Der Christ, den Seckendorf verlangte, sollte in *Societas*, *Caritas*, *Pietas* und Gebet bewußt das Seine tun, um die Trennung von innen her aufzuheben. Geschichtlich gesehen hebt sich dieses von Seckendorf postulierte Leben ab sowohl gegen die Intoleranz des strengen Luthertums auf der einen Seite, als auch auf der anderen Seite gegen die indifferente Toleranz, und stellt dadurch seinen eigenen, besonderen Stil dar. Religiös und einmal ohne Rücksicht auf die Zeitgeschichte gesehen beschritt er jenen Weg, den zu gehen dem aus der Offenbarung lebenden Protestanten und Katholiken ohne Unterschied aufgegeben sein wird, solange der Zustand der Trennung besteht. Weshalb in Seckendorf nicht nur ein historiographisches und geistesgeschichtliches, sondern zugleich auch ein ganz bestimmtes religiös-christliches Phänomen zu erblicken ist: nämlich ein Zeugnis für den dem Christentum inhärenten Gedanken der Oekumene.

# Die Mauriner als Volksmissionare

## Volksmissionen im Geiste des heiligen Benedikt

Von P. Dr. Paulus Weissenberger O. S. B., Abtei Neresheim (Württbg.)

Man trifft vielfach und in weiten Kreisen die Auffassung, daß die Mönche der französischen Benediktinerkongregation vom heiligen Maurus, die sog. Mauriner, eigentlich nichts anderes gekannt hätten als die Pflege der Wissenschaft, abgesehen vielleicht noch von der Feier der Liturgie. Man übersieht dabei vollkommen, daß die Kongregation im Jahr 1685 nicht weniger als 180 Klöster mit rund 1700 Mönchen zählte<sup>1</sup>, die unmöglich alle sich der Wissenschaft widmen konnten. Hierfür waren nur die Begabtesten und Fähigsten ausersehen. Daneben zählte die Kongregation eine große Anzahl überaus frommer und seeleneifriger Mönchspriester, Mystiker, Seelsorger wie angesehener Prediger.

Daneben fand aber auch die Pflege der außerordentlichen Seelsorge von seiten der Oberen der Mauriner rege Förderung. In besonderem Maße gilt das von den großen Volksmissionen, für deren Abhaltung man im allgemeinen die Benediktiner weniger geeignet erachtet. Bezeichnend für diese Auffassung ist etwa der Brief des Erzabtes Bonifaz Wimmer von St. Vinzenz in Nordamerika (Pennsylvanien), den dieser am 17. August 1861 an seinen großen Gönner, König Ludwig I. von Bayern, richtete. Er schreibt darin<sup>2</sup>: „Weil die St. Josefsgemeinde in Chigago in religiöser Hinsicht so sehr vernachlässigt worden, soweit heruntergekommen ist, ließ ich am Fest Mariä Himmelfahrt eine Mission für sie eröffnen, aber nicht durch Jesuiten, nicht durch Redemptoristen, sondern durch meine eigenen Väter Benediktiner. Mayestät werden sich vielleicht darüber wundern, daß die Benediktiner auch eigentliche Missionare im engeren Sinn des Wortes sein wollen. Allein wenn die Sache auch neu ist, so ist sie doch keineswegs ungeeignet. Als ein Orden, der sich das beschauliche und wissenschaftliche Leben zur Hauptsache gemacht hat, soll der Benediktinerorden wenigstens ebenso befähigt sein als irgend ein anderer, Missionare zu geben, wenn es auch nicht zunächst im Kreise seines Berufes liegt, es wirklich zu tun. In Amerika aber, wo beim Mangel an tüchtigen Seelsorgern die Seelsorge vorderhand ein Hauptteil unseres Berufes ist, glaube ich, daß wenigstens in den unserer Sorge anvertrauten Gemeinden auch die Missionen, d. h. die periodischen Geisteserneuerungen, durch eine Reihe von ergreifenden Vorträgen erzielt, uns selbst angehören. Ich habe den Anfang damit ge-

<sup>1</sup> Buchberger, Lexikon f. Theologie und Kirche VII (1935) Sp. 3 und vor allem C. Butler, Benediktinisches Mönchtum (St. Ottilien 1929) S. 345 ff.

<sup>2</sup> W. Mathäuser, Bonifaz Wimmer und König Ludwig I. von Bayern (München 1938) S. 148 f.

macht in der Hauptstadt von Virginien, in Richmond, wo sie die beiden Väter Wendelin und Leonhard Mayer (zwei Brüder, gebürtig aus Neuhausen/Württemberg) in Gegenwart des Bischofs Dr. Gill, mit ungeteiltem Beifall und viel Segen für unsere dortige Gemeinde gerade vor dem Ausbruch des Bürgerkrieges gehalten. Und jetzt geschieht es durch die Väter Wendelin Mayer, Ludwig Fink<sup>3</sup> und Meinrad Jeggele (aus Dürmentingen/Württemberg). Wir gehen dabei einen anderen Weg als die Jesuiten“.

Wenn Erzabt Bonifaz Wimmer in vorliegenden Zeilen meint, daß der König von Bayern es als etwas Neuartiges ansehen werde, daß Benediktiner Volksmissionen abhielten, so hätte er wohl nicht so geschrieben, wenn er die Tätigkeit der Mauriner allseitig gekannt hätte. Wenn er ferner die Form der Volksmission etwas wesentlicher, weniger barock als zu seiner Zeit und vorher üblich, gestaltet wissen wollte, so muß wiederum festgestellt werden, daß auch die Mauriner einen zum Teil ganz anderen Weg bei der Gestaltung ihrer Volksmissionen einschlugen, als es damals Brauch war oder etwa heute ist. Sie gaben, um das gleich zu sagen, ihren Volksmissionen eine stark liturgische Färbung. Wir können das jetzt feststellen, nachdem das bisher ungedruckte Werk des Mauriners und Mabillonschülers, Dom Martène, über die Geschichte der Maurinerkongregation<sup>4</sup> seit einigen Jahren im Druck vorliegt. Die sieben Bände sind wegen ihrer intimen Berichte und reichen Quellenverwertung nicht nur sehr interessant zu lesen, sondern beanspruchen auch als Geschichtsquelle einen erstklassigen Raum. Vom 3. Band ab finden sich darin auch wiederholt ausführliche Berichte über die seit dem Jahr 1654 in den verschiedensten Gegenden Frankreichs von Maurinern abgehaltenen Volksmissionen.

Der erste Bericht Martènes, der hierher gehört, geht auf das Jahr 1654 zurück<sup>5</sup>. Es handelt sich dabei allerdings noch nicht um eine eigentliche Mission. Der zweite Bericht, der bereits mehrere, von den Maurinern selbst gehaltene Volksmissionen, allerdings nur andeutungsweise, schildert, stammt aus dem Jahr 1667/68<sup>6</sup>.

Aus den weit ausführlicheren Berichten der folgenden Jahre lassen sich endlich die typisch liturgisch-benediktinischen Merkmale der Maurinervolksmissionen ablesen<sup>7</sup>. Da berichtet Dom Martène einmal von zwei Volksmissionen, die vom Prior des Klosters S. Remy, Dom Claudius Bretagne, in Dörfern seiner Abtei mit drei Mönchen seines Klosters in den Jahren 1668/69 veranstaltet wurden. Sie dauerten jeweils vier

<sup>3</sup> Ein Oberpfälzer, † 1904 als Bischof von Leavenworth in Kansas, Mathäuser S. 146 Anm. 1.

<sup>4</sup> Histoire de la congrégation de S. Maur, hsg. von der Abtei St. Martin Ligugé (France).

<sup>5</sup> Ebda III, S. 264.

<sup>6</sup> Ebda IV, S. 233 f.

<sup>7</sup> Ebda V, S. 27 ff.



Wochen. Das eine Dorf Chesne le Puilleux bestand aus 350 Häusern. Man predigte dreimal des Tags. Am Morgen und am Abend fanden gemeinsame Gebete statt. Für die Leute, die ihre erste hl. Kommunion empfangen sollten, wurde daneben zuerst der große und dann der kleine Katechismus erklärt. Die von Predigten, Übungen und Katechismuserklärungen freie Zeit wurde zum Beicht hören und Besuch der Kranken und Armen verwendet, wobei man ihnen alle geistliche und körperlich-materielle Hilfe zuteil werden ließ. Ermöglicht wurde letztere durch überaus reiche Almosen, die den Missionaren überreicht wurden. Als Erfolg konnte man nicht weniger als 1600 Generalbeichten abnehmen und ebensoviele Kommunionen austeilen. Die letzten vier Tage der Mission verwendeten die Mönche, um alle Prozesse zu beendigen, die Feindschaften beizulegen usw. Es gelang ihnen das restlos mit Hilfe der 8 vornehmsten und intelligentesten Dorfbewohner (actio catholica!). Die Gebete, die man während der Mission öffentlich verrichtet hatte, wurden weiterhin beibehalten. Um dieser Neuerung Dauer zu verleihen, gründete das Kloster S. Remy im Dorf eine kleine klösterliche Niederlassung. Vom zweiten Dorf, in dem Mönche von S. Remy missionierten, berichtet Martène einen solchen Eifer, daß das Volk den ganzen Tag über in der Kirche verblieb, während der Nacht aber arbeitete.

Die Mauriner betrachteten trotz der anfänglich so reichen Erfolge die Volksmission noch im Jahr 1668 als ein Neuland für ihre Kongregation. Man spürt das daraus, daß Dom Audebert, der damalige Generaloberer der Kongregation, im genannten Jahr Papst Klemens IX. in der Frage der Volksmission interpellierte. Der Papst billigte aber nicht nur die bisherige missionarische Tätigkeit, sondern erteilte sogar der Kongregation am 17. März 1668 eine Bulle, worin die Volksmissionen der Mauriner empfohlen werden und allen Teilnehmern ein Ablass gewährt wird. Eine Kopie der Bulle, deren Text Martène leider nicht bietet, scheint allen Maurinerklöstern vom Generaloberen mitgeteilt worden zu sein.

Der Prior des Klosters Fécamp war von der Bulle so begeistert, daß er beschloß, mit seinen Mönchen eine Mission in der großen Ortschaft St. Valéry en Caux, wo man bisher jährlich 5—6000 Kommunionen zählte, abzuhalten\*. Anfangs Juni 1670 begab er sich selbst mit elf seiner Mönche dorthin. Am Sonntag, dem 8. Juni, fand die Eröffnung der hl. Mission statt. Sie begann mit der Aussetzung des Allerheiligsten und einem feierlichen Choralamt zu Ehren des Hl. Geistes. Vor dem Offertorium bestieg einer der Patres die Kanzel und hielt die erste Predigt. Nach der feierlichen Choralvesper fand eine zweite Predigt statt. Ihr fügte sich unmittelbar die Komplet an, die mit einer Sakramentsprozes-

---

\* Ebda V, S. 65 ff.

sion abschloß. An dieser Prozession nahmen auch 12 Nachbarpfarreien teil. Man konnte 40 verschiedene Zeichen und 25 Fahnen feststellen. Ihnen folgten 150 Mitglieder von Caritasbruderschaften in ihrer Tracht, die Drittordensbruderschaft und gegen 50 Ministranten. Daran schlossen sich die Mönchsmissionare in Chorröcken mit Kerzen in den Händen. Den Abschluß bildete das Allerheiligste, getragen vom Prior von Fécamp. Vier Weltgeistliche in Dalmatik trugen den Baldachin, einer schwang das Rauchfaß. Rund 8000 Personen schlossen sich der Prozession an, die mit dem sakramentalen Segen endete. Die Mission dauerte volle fünf Wochen. Die geistlichen Übungen begannen früh 5 Uhr mit dem gemeinsamen Morgengebet. Täglich fanden zwei Predigten statt, und zwar um 6 Uhr früh und um 7 Uhr abends. An Sonn- und Festtagen fand die eine Predigt nach dem Evangelium des Hochamts, die zweite nach der Vesper statt. Ferner wurde täglich mittags 1 Uhr eine Katechismusstunde über die Grundfragen der Religion abgehalten; gegen Schluß der Mission fügte man eine zweite für die an, welche sich auf die erste hl. Kommunion vorbereiteten. Der Eifer des Volkes war wider Erwarten so groß, daß die Kirche die Menge nicht fassen konnte. Viele Leute blieben sogar von der Predigt am Morgen bis zu der am Abend in der Kirche, um ihrer Plätze nicht verlustig zu gehen. Auch zum Empfang des Bußsakramentes erschienen die Leute so eifrig, daß die Mönche kaum den Ansprüchen genügen konnten, obwohl sie ständig, soweit sie frei waren, von früh 5 Uhr bis abends 8 Uhr im Beichtstuhl saßen, ausgenommen die kurze Zeit des gemeinsamen Mittagmahles. Einige der Missionare, unter denen der Prior von Fécamp, Dom Benedikt Bugnie, der eifrigste war, brachen unter der Last der Mühen fast vollkommen zusammen.

Die überaus erfolgreiche Mission schloß am Sonntag, dem 6. Juli mit der Aussetzung des Allerheiligsten. Zum Hochamt kamen eigens die Sänger der Abtei Fécamp. Nach Schluß desselben wurde das Allerheiligste auf den Altar übertragen, der im Freien auf einer hohen Ehrentribüne errichtet war; Diakon und Subdiakon trugen dabei volle Ziborien, die sie neben die Monstranz stellten. Hierauf bestieg einer der Prediger die Tribüne, hielt vor dem Allerheiligsten eine kurze Anbetung, brachte hierauf in seinem und aller Namen eine Opfergabe dar und betete dann eine allgemeine Reueformel und ein Versprechen für die Zukunft vor, das alle Anwesenden Wort für Wort nachsprachen. Hierauf baten alle gegenseitig um Verzeihung, was sie zum Schluß mit erhobener Hand beschworen. Dann wurde die hl. Kommunion an 120 Kinder und 2000 Gläubige ausgeteilt. Die Feier schloß mit Prozession und sakramentalen Segen wie zu Beginn der Mission, nur mit noch größerem Pomp und noch regerer Beteiligung von nah und fern. Tags darauf hielt man noch eine feierliche Messe für die Verstorbenen mit entsprechender

Predigt. Acht Missionare blieben noch die ganze übrige Woche im Ort, einmal um für das zahlreiche Volk aus der Nachbarschaft, das den Missionsablass gewinnen wollte, zum Beichtthören da zu sein; dann aber auch, um einen Verein der Frauen von der christlichen Liebe<sup>9</sup> ins Leben zu rufen. Diese Frauen sollten in Zukunft die Obhut über die kranken Armen übernehmen (karitativer Frauenbund). Dom Johannes Lancesseur, einer der bedeutendsten Maurinermisionare, stellte für den Verein die Statuten zusammen und gewann auch die ersten Damen des Ortes für den genannten Zweck.

Diese großen Erfolge ermunterten den Generaloberen der Mauriner, auch in anderen Landesteilen Frankreichs durch seine Mönche Volksmissionen abhalten zu lassen. Martène berichtet besonders ausführlich über die von Villepeinte im Languedoc, die Prior Dom Petrus Saporta mit sechs anderen Maurinern aus dem Kloster Sorèze im Jahr 1671 veranstaltete<sup>10</sup>. Bei ihrem Eintreffen am 6. Juni 1671 ritt ihnen der Fiskal der Stadt eine Meile entgegen; vor den Stadttoren warteten ihrer die Stadträte mit den vornehmsten Bürgern; unter dem inneren Stadttor bewillkommnete sie der Bürgermeister. Dann ging es in feierlichem Zug in die Kirche zur gemeinsamen Anbetung des Allerheiligsten, worauf man die Mönche in ihre Wohnung geleitete. Hier nahmen dann die Patres den Besuch aller bedeutenden Persönlichkeiten aus Klerus und Volk entgegen. Am folgenden Sonntag früh 5 Uhr begann die Mission mit Aussetzung des Allerheiligsten, Hochamt, Predigt und sakramentaler Prozession. Die Stadträte trugen den Baldachin. Die Kirchendiener schritten zu Seiten zweier Abteilungen schwarzgekleideter Büsser, denen die Mönche in Chorröcken folgten. Die Strassen waren mit Teppichen belegt, der Boden ringsum mit Blumen und Gras bestreut. Die Beichtstühle wurden erst nach Schluß der ersten Woche geöffnet, um so den Leuten mehr Zeit zur Vorbereitung zu geben. Die Mission dauerte 23 Tage. Während derselben fand frühmorgens 3 Uhr die erste hl. Messe mit dem Morgengebet statt, worauf man eine Predigt im Landesdialekt für die Arbeiterbevölkerung hielt, die glühenden Eifer zeigte. Um 8 Uhr feierte man das Hochamt mit Predigt. Nachmittags war Katechismusstunde sowie Unterricht für die, welche die hl. Kommunion zum erstenmal empfangen sollten. Abends 7 Uhr predigte man für das gesamte Volk, das eifrig bemüht war, vom Felde zurückzukommen, um das Wort Gottes zu hören. Im ganzen Ort und in der Umgebung war niemand, der nicht das Sakrament der Buße empfing; auch ansehnliche Restitutionen und Konversionen wurden verzeichnet. Die Mission schloß am 29. Juni abends nach der feierlichen Vesper mit Sakramentsprozession. Dabei trug man ein großes Kreuz mit, das man an dem Ort segnete, wo es errichtet werden sollte (Missionskreuz).

<sup>9</sup> Ein Gegenstück zu den Stiftungen des hl. Vinzenz von Paul.

<sup>10</sup> Ebda V, S. 85 ff.

Nachdem Ministranten, Stadtbeamte und Volk dem Kreuz ihre Huldigung dargebracht hatten, fand eine kurze Kreuzpredigt statt. Am folgenden Tage hielt noch der Dekan des Weltklerus während des Hochamtes eine Ansprache, worin er den Eifer der Missionare lobte und das Volk zur Auswertung der Missionsgnade ermunterte.

Am interessantesten und instruktivsten liest sich Martènes Bericht über die Volksmissionen des Jahres 1676 in der Umgegend von Tours. Ein Herr v. Catinat, Doktor der Sorbonne in Paris und Kommendatarabt von St. Julien in Tours, hatte bei seinem Tod am 8. Oktober 1676 nicht weniger als 5000 Gulden zugunsten von vier Pfarreien hinterlassen, die von seiner Abtei abhängig waren. Der Bruder des Testators, Klemens v. Catinat, ebenfalls Doktor der Sorbonne und Nachfolger in der Kommendatarabtwürde, bestimmte als Testamentsvollstrecker das hinterlassene Geld für Volksmissionen in drei von den vier Pfarreien<sup>11</sup>. Missionare waren die Mauriner in Tours. Die Volksmission begann im Dorf Bléré bei Tours, woselbst ein Pfarrer und vier Altaristen oder Meßpriester ansässig waren, am 2. Sonntag nach Ostern mit der feierlichen Vesper, der sich eine Predigt über das Sonntagsevangelium vom Guten Hirten anschloß. Hierauf fand eine Sakramentsprozession statt, bei der acht Nachbarpfarreien mit ihrem Klerus und 20 Ordensleute in Chorrocken anwesend waren, während der Kommendatarabt selbst das Allerheiligste und die vier Altaristen den Baldachin trugen. An der Prozession nahmen auch die Stadtbeamten von Tours, der Landadel und viel Volk teil. Am folgenden Tag feierte der Kommendatarabt die Messe zum Hl. Geist; während derselben fand eine Predigt über die Vorteile der Mission statt. Nachmittags kehrten jene Mönche, welche nur zur Eröffnung der Mission gekommen waren, in ihr Kloster nach Tours zurück.

Die Mission in Bléré, die ins Jubiläumsjahr fiel, wodurch die Mühen noch größere, die Früchte aber auch reichere wurden, schloß am Himmelfahrtstage, dem 27. Mai. Dom Laurentius Faydi, ein ausgezeichnete Prediger, sprach früh 8 Uhr über die Beständigkeit im Guten. Anschließend war das Hochamt mit der Feier der Kinderkommunion und der Generalkommunion der Gläubigen. Unmittelbar vor der hl. Kommunion hielt Dom Silvanus Marbeuf, der den Erstkommunionunterricht der Kleinen geleitet hatte, eine kurze Ansprache an diese. Nach der feierlichen Vesper und sakramentalen Prozession stiegen Zelebrans und Assistenz auf die Ehrentribüne, die mitten im Hauptschiff der Pfarrkirche errichtet war, worauf vor dem Allerheiligsten eine feierliche Ange lobung seitens der ganzen Gemeinde stattfand. Zuerst verrichtete sie der Kommendatarabt, dann die Missionare, der Pfarrer mit den übrigen Priestern, dann die Erstkommunikanten, schließlich das übrige Volk. Jede Gruppe wiederholte Wort für Wort die Treueformel, die Dom

<sup>11</sup> Ebda V, S. 195 ff.



Gabriel Chereau vorsprach, nachdem er zuvor, vor dem Allerheiligsten knieend, eine überaus eindrucksvolle Ansprache gehalten hatte. Die Formel bestand in einer Tauferneuerung und einer Bitte um gegenseitige Verzeihung. Hierauf erteilte der Kommendatarabt den Segen, worauf das Tedeum folgte. Der Tag schloß mit der Errichtung des Missionskreuzes im Friedhof, wohin man unter Gebet und Gesang von Kreuzeshymnen gezogen war. Das Volk brachte seine Dankbarkeit darin zum Ausdruck, daß es alle Straßenränder säumte und den Missionaren alles Gute wünschte, als diese in feierlichem Zuge das Dorf verließen.

Auf die Volksmission von Bléré folgten die von Belou in der Diözese Séez und von Meuvaine in der Diözese Bayeux. Sie verliefen ähnlich wie in Bléré.

Als Besonderheiten der Maurinermission gegenüber der üblichen Form der Volksmissionen lassen sich vielleicht folgende Elemente herauschälen:

1. Die längere Dauer. Es sind meist drei, vier und mehr Wochen; dafür wurden aber an den einzelnen Tagen weniger Predigten gehalten; so war die Möglichkeit zur tieferen Versenkung in die Glaubenswahrheiten gegeben; vertieft wurde das Verständnis vor allem durch die vielen Katechesen.

2. Es sind nie bloß 1—3 Missionare, sondern immer eine volle kleinere oder größere Kommunität, eine Gemeinschaft von 5, 8, 10 und mehr Mönchen, die ein gemeinsames, reguläres und liturgisches Leben mit Fasten und Bußübungen am Ort der Volksmission führten. Auf das feierliche öffentliche Gotteslob mit dem täglichen Choralamt als Mittelpunkt wurde großes Gewicht gelegt. Diese größere Gemeinschaft von Mönchsmissionaren (hinter der ein oder mehrere Klöster standen, die die Volksmission als ihr persönliches Anliegen, als wahre seelsorgliche Gemeinschaftsarbeit betrachteten und die sie mit ihrem Gebets- und Opferleben sowie mit ihren geistigen und materiellen Kräften trugen) erlaubte eine entsprechende ausgezeichnete Arbeitsteilung, indem bestimmte Mönche für die Predigten, andere für die Katechesen oder für den Beichtstuhl eingesetzt wurden.

3. Vielfach wurden die Missionare von den weltlichen Behörden offiziell begrüßt und unterstützt. Andererseits hatten die Mönchsmissionare an ihren Klöstern einen moralischen und materiellen Rückhalt, einmal, indem sie vor allem in Pfarreien, die von ihren Abteien abhängig waren, missionierten; dann dadurch, daß diese Klöster als Grundherren und Grundbesitzer ihren Mönchsmissionaren reiche materielle Mittel für den Dienst der Missionsaufgabe (Krankenpflege, Armenfürsorge, sonstige Werke der christlichen Nächstenliebe) zur Verfügung stellen konnten.

# Uebersichten und Berichte

## Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940–1947)

Trotz schwieriger Verhältnisse: Ausfall und Arbeitsunfähigkeit jüngerer Kräfte durch Kriegsgefangenschaft und sonstige Kriegsereignisse, Zerstörung und Desorganisierung vieler Bibliotheken, ständige Aufwärtsbewegung der Druckkosten und entsprechend der Bücher- und Zeitschriftenpreise, läßt sich doch in den Ländern des französischen Sprachgebietes eine erfreuliche Erneuerung und Verjüngung auf dem patrologischen Arbeitsfelde feststellen. Es lohnt den Versuch, einen gedrängten Überblick über das Erreichte vorzulegen, der zeitlich begrenzt ist durch das Ende des Jahres 1947 und sadlich natürlich nur solche Werke erwähnen kann, die zugänglich waren.

An erster Stelle stehen Neuausgaben und Übersetzungswerke (I.). Es folgen Werke einleitenden Charakters und solche, die größere Zeiträume umspannen und die Entwicklung bestimmter Lehren verfolgen (II.). Schließlich kommen Werke zur Sprache, die einer einzelnen Persönlichkeit aus der Väterzeit gewidmet sind (III.).

### Textausgaben und Übersetzungen

Die erste Stelle unter den Textausgaben und Übersetzungen verdient die monumentale Veröffentlichung von Lefort über die koptischen Viten des Pachomius und seiner ersten Nachfolger<sup>1</sup>. Sie ist das glänzende Ergebnis einer mehr als 25jährigen Beschäftigung mit dem Gegenstand. Die Arbeitsleistung und der dabei aufgebotene Scharfsinn sind wahrhaft ungeheuer, besonders wenn man bedenkt, daß alle 26 benutzten Manuskripte beschädigt und manche nur einige verderbte Blätter und Blatteile darstellen. Ein Beispiel: Cod S<sup>3</sup> ist aus 26 Fragmenten zusammengestellt, die in acht verschiedenen Bibliotheken auf der ganzen Welt zerstreut sind. Alle Manuskripte, mit einer einzigen bohairischen Ausnahme, sind in sahidischem Dialekt geschrieben. Alle sind, mit Einschluß der kleinsten Fragmente, wörtlich und ohne Auslassung übersetzt, nach Möglichkeit in der Ordnung der verschiedenen Rezensionen. Die erste Abteilung bringt elf Manuskripte, die der ursprünglichen Überlieferung am nächsten kommen, die zweite begreift hauptsächlich zwei Manuskripte, welche den Bericht fortsetzen bis zum Tode des Theodor, des dritten Nachfolgers des Pachomius, die dritte umfaßt zwei Manuskripte, die mit ihrer Erzählung erst bei dem Tode des Pachomius einsetzen, die vierte endlich schenkt uns die Texte, die trotz aller Bemühungen keiner bestimmten Rezension zugeteilt werden konnten. Innerhalb dieser Abteilungen weist die Chronologie den einzelnen Manuskripten oder Manuskriptstücken ihren Platz an. Lefort ist gegen Ladeuze und die Bollandisten der Überzeugung, daß der koptischen Überlieferung der Vorzug vor der griechischen zukommt. In der griechischen Überlieferung stellt die Vita Latina des Dionysius nach Lefort eine Übersetzung der ältesten, heute verlorenen griechischen Vorlage dar. Obschon auch bei den koptischen Texten die Zahl der späteren Kompilationen groß ist, gibt es doch unter ihnen solche, die auf die ersten Ursprünge zurückgehen. Die älteste Vita Pachomii sieht Lefort im Cod S<sup>1</sup>, die uns unmittelbar mit der ursprünglichen Überlieferung in Verbindung bringt. Die Epistola Ammonii, die bisher sehr hochgeschätzt wurde,

<sup>1</sup> Lefort, L. Th., Les vies coptes de St. Pachôme et de ses premiers successeurs. Traduction française. Louvain 1943. XCI-431 S. (Bibliothèque du Muséon, Bd. 16). Vgl. dazu: P. Peeters, Le dossier copte de St. Pachôme: *Analecta Bollandiana* 64 (1946) 258–277.

findet wenig Gnade, wogegen Peeters protestiert. Padiomius erscheint als der Vater des christlichen Mönchtums. Damit ist die Geschichte des Mönchtums auf eine neue Grundlage gestellt. Allerdings würde man einen folgeschweren Irrtum begehen, wenn man jetzt aus der Sammlung Leforts beliebige Texte auswählen würde, um daraus ein Bild des ältesten Mönchtums zu gestalten. Vom paläographischen Standpunkt ist die Arbeit geleistet. Die genealogische Klassierung<sup>2</sup> der Dokumente wird nach Peeters' Überzeugung noch viele Arbeit kosten. Das Verhältnis zu der griechischen Überlieferung ist noch voller Dunkelheiten. Man wird das Ergebnis der Arbeiten Draguets über Palladius noch abwarten müssen. Peeters betont, daß der hellenistische Einfluß, der sich sehr früh geltend gemacht haben müsse, hoch einzuschätzen sei und daß der Brief des Bischofs Ammon seine Bedeutung behalte.

Angeschlossen seien hier zwei Arbeiten Draguets, die sich mit der Geschichte der Quellen des ältesten Mönchtums befassen. Für das 32. Kapitel der *Historia Lausiaca* beweist Draguet<sup>3</sup> in meisterhafter Weise aus inneren Kriterien, daß es ohne jeden geschichtlichen Wert ist und in eindeutiger Weise in die Irre führt. Es entstammt dem halbanachoretischen Milieu Nitriens. Der Verfasser stellt sich die Padiomiusklöster ganz nach der Art der ägyptischen Aszetenkolonien vor. Der Cod O (Oxford, Bodl. Laud. gr. 84) enthält die beste Lesung. Die Ausgaben von Butler und Halkin sind hier zu verbessern. In der literarischen Form des Kapitels, wie sie in Cod O vorliegt, unterscheidet Draguet zwei Lagen: eine ungeschichtliche Erzählung und drei kurze Bruchstücke, in denen Palladius in der Ichform spricht. Die unpersönliche Erzählung entspricht nicht der sonst feststellbaren Art des Palladius. Sie stellt ein Dokument dar, das Palladius übernommen und mit mehr oder weniger persönlichen Erinnerungen verknüpft hat. Das Dokument, das Palladius benutzt, ist von einem Unbekannten schlecht aus dem Koptischen übersetzt. — Für die ganze *Historia Lausiaca* bringt Draguet den eingehenden Beweis<sup>4</sup>, sowohl nach der sprachlichen wie der inhaltlichen Seite, daß sie ganz im Sinne und Geiste des Evagrius geschrieben ist. Damit ist ein Weg, auf dem die geistlichen Gedanken des Ostens ihren Einfluß auf den Westen ausübten, in vorbildlicher Weise klargelegt.

Die beiden ersten Bände einer langerwarteten, meisterhaften Ausgabe des *Corpus Hermeticum* von Nock und Festugière<sup>5</sup> bieten die achtzehn Traktate

<sup>2</sup> Draguet, R., *Le chapitre de l'Histoire Lausiace sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?* Louvain 1945. 175 S. (Sonderdruck aus dem *Muséon*). Vgl. noch von dems., *L'inauthenticité du Prooemium de l'Histoire Lausiace: Muséon* 59 (1946) 529—534, wo der schon von Butler aus äußeren Gründen gebrachte Beweis für die Inauthentizität des Prooemium mit inneren Gründen gestützt wird. Vgl. auch Draguet, R., *Une source copte de Pallade: le Ch. VIII (Amoun); Le Muséon* 60 (1947) 227—255, wo ein merkwürdiges Licht auf die Ichberichte des Palladius fällt. Was er gehört haben will, das hat er in diesem Fall offenbar aus einem ihm vorliegenden koptischen Dokument abgeschrieben. Es wird immer deutlicher, daß nur eine neue Textausgabe der *Historia Lausiaca*, die sämtliche Manuskripte auswertet, einige Klarheit bringen könnte. Butler hat von den 88 Manuskripten, die ihm wenigstens durch Kataloge bekannt waren, nur 47 benutzt. Vielleicht würde man dabei ein dem Manuskript O verwandtes Manuskript entdecken. O kommt, nach Draguet, mit seltenen Ausnahmen dem Originaltext des Palladius am nächsten. Darf man den Wunsch äußern, daß Draguet seinen vollständigen Index der *Historia Lausiaca* veröffentlicht? Seine Übersetzung der HL in den „Sources chrétiennes“, der der Text Butlers beigegeben ist, ist im Druck.

<sup>3</sup> Draguet, R., *L'Histoire Lausiace, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre*, Louvain 1947. 89 S. (Sonderdruck aus der *Revue d'Histoire Ecclésiastique*).

<sup>4</sup> Nock, A. D., et Festugière, A.-J., *Corpus Hermeticum*. Bd. 1, *Traité I—XII*. Paris 1945. LIV-195 S. (Doppelseiten); Dies., Bd. 2, *Traité XIII—XVIII*. Asclepius. Paris 1945. S. 197—405 (Doppelseiten).

des Corpus und den nur lateinisch erhaltenen Asklepius. Der dritte Band wird die von Stobäus kompilierten Auszüge, unedierte Bruchstücke und die Indices bringen. Die Zeugnisse über den Hermetismus aus verschiedenen Autoren, z. B. aus Cyrill, die im vierten Band der umstrittenen Ausgabe von Scott-Ferguson veröffentlicht sind, werden nicht wieder abgedruckt. Man mag das bedauern, aber die Lage auf dem Büchermarkt gestattet eine solche Fülle anscheinend nicht. Das hermetische Schrifttum, das wahrscheinlich zwischen hundert und dreihundert nach Chr. entstanden ist, bietet sich als volkstümliche, eklektische Philosophie dar, als eine Mischung von Platonismus, Aristotelismus und Stoizismus mit Spuren jüdischer und wahrscheinlich auch letztlich im Iran beheimateter religiöser Literatur. Die Zahl der eigentlichen ägyptischen Elemente ist, abgesehen von der Einkleidung, gering. Klar zu Tage tretender christlicher oder neuplatonischer Einfluß ist nicht festzustellen. Die Verschiedenheit der Anschauungen ist oft innerhalb derselben Traktate äußerst groß. Überall ist eine ziemlich stark hervortretende Frömmigkeit mit monotheistischer Tendenz festzustellen. Gelegentlich stößt man auch auf apostolischen Eifer. Eine hermetische Religion und hermetische Konventikel hat es aber wahrscheinlich nicht gegeben. Trotz mancher Berührungspunkte mit dem Orphismus ist zu betonen, daß es im Hermetismus Reinigungszeremonien und auf eine göttliche Epiphanie hinzielende Praktiken nicht gab, wie sie besonders in den späteren orphischen Hymnen festzustellen sind. Der Hermetismus bringt keine neuen Gedanken, er stellt sich dar als ein Mosaik alter Ideen. Er läßt uns aber, als Zeichen einer herrschenden Mentalität, zugleich mit den chaldäischen Orakeln, gewisse Schriften des christlichen Gnostizismus, die besondere Anziehungskraft des Neuplatonismus und auch manche Strömungen in der Gelehrten- und Volksfrömmigkeit besser verstehen. Die Ausgabe ist mit aller Sorgfalt hergestellt, die Übersetzung ist klar und möglichst wörtlich, der Kommentar ist ungemein reichhaltig und unterrichtend. Die Herausgeber betonen ausdrücklich, wie sehr eine internationale Arbeitsgemeinschaft, in der sich auch viele deutsche Gelehrte befinden, ihnen ihre schwere Arbeit erleichtert hat.

Als Textgrundlage benutzt Vaillant für die Herausgabe der altslawischen Übersetzung der Abhandlung des hl. Basilius über die Jungfräulichkeit<sup>5</sup> das Manuskript Q I, Nr. 265 der Staatsbibliothek von Leningrad (A). Die Varianten des Manuskriptes Nr. 110 (496) der Synodalbibliothek von Moskau sind unter B angegeben. Die altslawische Übersetzung stammt aus dem 10. Jahrhundert. Für die Herstellung des griechischen Textes wirft sie nichts ab. Vaillant ist der Überzeugung, daß De virginitate ein Originalwerk des Basilius darstellt. Die aus der Widmung und dem Stilunterschied entnommenen Gründe, Basilius das Werk abzuspreden, schlagen nach ihm nicht durch. Der eigentliche Grund, eine gewisse Immoralität des Werkes, hat nach Vaillant keinen Wert, weil in einer „Physiologie der Liebe“<sup>6</sup> deutlich gesprochen werden müsse.

In der „Collection Budé“ erscheint eine griechische Anthologie, deren erster Teil die „Anthologie Palatine“ (so benannt nach dem Manuskript) darstellt. Das achte Buch dieser Sammlung umfaßt Auszüge aus den Gedichten Gregors von Nazianz, d. h. 256 Epigramme von zusammen 1042 Versen. Die Zahl der Epigramme liegt übrigens nicht fest, da ihre Trennung voneinander sehr willkürlich ist. Oft weisen sie in anderen Manuskripten eine verschiedenartige Einteilung auf. Die Ausgabe von Waltz<sup>7</sup> beruht natürlich auf dem Cod Palatinus. Andere Manuskripte sind nur beigezogen, um offenbare Lücken zu ergänzen und Irrtümer zu verbessern. Im

<sup>5</sup> Vaillant, A., De Virginitate de Saint Basile, texte vieux-slave et traduction française. Paris 1943. VIII-108 S.

<sup>6</sup> Waltz, P., Anthologie Grecque. Première partie. Anthologie Palatine. Bd. 8 (Buch 8). Texte établi et traduit. Paris 1944. 33 S. Einleitung. S. 34—105 (Doppelseiten) Text. S. 105—122 Anmerkungen.



Zweifelsfall ist die Lesung des Palatinus immer beibehalten, und sie ist auch jedesmal vermerkt, wenn ein anderes Manuskript zur Herstellung bestimmter Verse benutzt wurde. Benutzt sind vier Manuskripte außer dem Palatinus: Mediceus, Parisini 991 u. 992 und, mit den nötigen Vorbehalten, Ambrosianus. Die durch Anmerkungen erläuterte Prosaübersetzung ist sorgfältig. Die Einleitung führt gut in den Charakter der Epigramme ein.

Der Text der Prudentiusausgabe Lavarennes<sup>7</sup> ist im Ganzen der von Bergman aus dem Wiener Corpus. Lavarenne kennt seinen Autor durch seine Untersuchungen über die Sprache des Prudentius. Die Übersetzung sucht die Form und den Gedanken des Dichters möglichst adäquat wiederzugeben, wenn auch in modernerem Versmaß. Manche Anmerkungen hätten gewonnen, wenn ein Theologe beigezogen worden wäre. Daß einige Strophen des Dichters in die Liturgie der abendländischen Kirche Eingang gefunden haben, ist bekannt. Es ist auch bekannt, daß Prudentius kein großer Theologe war.

(Fortsetzung folgt).

P. Dr. Joseph Barbel, CSSR, Luxemburg

<sup>7</sup> Lavarenne, M., Prudence. Bd. 1, Cathemerinon Liber. Paris 1943. 75 S. (Doppelseiten); Ders., Bd. 2, Apotheosis, Hamartigenia. Paris 1945. XIX-73 S. (Doppelseiten) und 8 S. Anmerkungen.

### „Das Lied von Bernadette“

Der Jude Franz Werfel hat es gesungen an den Wassern des Exils. Er hat es sich selbst von der Seele gesungen. Aber dieses Lied ist mehr als ein „Gehornden der gebietenden Stunde“. Dieses Lied quillt aus viel tieferen Quellen. An Lourdesgrotten bringen dankbare Beter Votivtafeln an: „Maria hat geholfen.“ Das will auch Werfel tun. Natürlich will der Dichter ein Kunstwerk schaffen, aber ein Kunstwerk als „erfülltes Gelübde“. So bekennt es der Sänger ausdrücklich in „einem persönlichen Vorwort“. In den letzten Tagen des Juni 1940 wurde der aus Wien emigrierte 50jährige Dichter (Werfel ist am 10. September 1890 in Prag geboren) auf seiner Flucht vor den nach Südfrankreich vorstoßenden deutschen Heeresäulen „von der Vorsehung nach Lourdes geführt“, wo er sich mit seiner Gattin mehrere Wochen verborgen hielt. In dieser „angstvollen Zeit“ „lernte er kennen die wundersame Geschichte des Mädchens Bernadette Soubirous und die wunderbaren Tatsachen der Heilungen von Lourdes“, und „eines Tages in seiner großen Bedrängnis legte er ein Gelübde ab: Werde ich herausgeführt aus dieser verzweifelten Lage und darf die rettende Küste Amerikas erreichen . . ., dann will ich als erstes vor jeder anderen Arbeit das Lied von Bernadette singen, so gut ich es kann.“ Im Marienmonat des nächsten Jahres konnte Werfel in Los Angeles mit der Rettung die Einlösung seines Versprechens bekanntgeben.

Wie viele seitdem seinem Lied gelauscht haben, Christen und Nichtchristen, Juden und Heiden, wer kann das sagen? Deutsche Kriegsgefangene, zu denen es in den Nächten der Trübsal aufklang wie das Läuten versunkener Glocken, haben es auf zerlesenen Blättern in die Heimat mitgebracht, wo es nun umgeht in Stadt und Dorf<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Das Werk erschien 1943 im Bermann-Fischer Verlag A. B. Stockholm, mit dessen Genehmigung 1945 in den USA. in der Bücherreihe „Neue Welt“ ein „verbilligter Sonderdruck für deutsche Kriegsgefangene“ herausgebracht wurde, nach dessen Seitenzählung in diesem Artikel zitiert wird. Soeben wird das Buch auch in Deutschland durch den Verlag Suhrkamp, Berlin und Frankfurt ausgeliefert. Preis 15 DM. — Als die inhaltlich sehr ergiebige und formal anregende Hauptquelle Werfels konnte festgestellt werden: J.-B. Estrade, Les apparitions de Lourdes, Lourdes 1908. Der Verfasser war zur Zeit der Erscheinungen Obersteuereinnahmer

Was ist es mit diesem Lied, das durch die Länder der Sieger und Besiegten seinen Lauf nimmt? (Es ist inzwischen verfilmt worden, nicht ohne Einbuße an religiösem und künstlerischem Gehalt). Solchen, die schon der Titel schrecken könnte, gibt der Umschlagtext die beruhigende Versicherung — wie kennzeichnend ist sie für vieles —, daß das Buch „trotz des religiösen Gegenstandes kein religiöses Werk“ sei. Ida Friederike Görres aber, die an der künstlerischen Leistung die Mängel nicht zu übersehen den Mut hat, nennt es in ihrer aus wahlverwandter Einfühlungskraft und mit dem feinen Gespür einer religiösen Frauenseele geschriebenen Besprechung „ein Heiligenleben und die Chronik einer der aufregendsten und, menschlich gesprochen, unwahrscheinlichsten unter den wunderbaren Begebenheiten der Neuzeit“<sup>2</sup>. Und wenn sie dem Werk „hagiographischen Rang“ zuerkennt<sup>3</sup>, so ist kein anderer kompetenter in dieser Frage. Nichts liegt auch näher, als daß ein Auge, dem sich „das verborgene Antlitz“ einer heiligen Elisabeth, Jeanne d'Arc und Theresia von Lisieux entschleierte, den Weg des Mädchens Bernadette verfolgt, dem die „Last Gottes“ bis zum Erdrücken auferlegt wurde.

Werfel hat sein „Lied von Bernadette“ gesungen. Bernadette Soubirous, die Titelperson, spielt auch die Titelrolle dieses eigenartigen Romans. Sie ist die Heldin des Liedes. Ist sie es wirklich? Nach literarischem Begriff besteht darüber kein Zweifel. Aber ist sie die Trägerin der Handlung oder wird nicht vielmehr sie selber getragen von ihrer „Dame“, die sie ruft, beschenkt und sendet? Wer handelt, wer bestimmt den Gang der Ereignisse, „die Beglückende“ oder „die Beglückte“? Wenn Bernadette ihre „Dame“ schaut, ist sie „gewissermaßen das vollkommene Negativ der Unsichtbaren, die für die Menge dadurch an die Grenze der Sichtbarkeit gezogen wird“ (147). Ist also das Lied ein „Marienroman“? Unsichtbar-sichtbar steht hinter der Einfalt der Seherin „die Dame“, deren Willen sie blindlings in der Trunkenheit mystischer Liebe tut. Bernadette ist die Begnadete, die Botin und Beauftragte „der Dame“; sie denkt an nichts anderes. Nicht von der Müllerstodter, von ihrer „Dame“ verlangen die einen den Ausweis des Wunders, erhoffen die anderen Hilfe in der Not des Lebens. Um „die Dame“ geht das Für und Wider im Ablauf der Ereignisse und in der Auseinandersetzung der Menschen. Der Streit darüber, ob die Soubirous eine Betrügerin oder eine Betrogene sei, wird nur im Vordergrund ausgetragen. „Es ist nicht wichtig, ob Sie mir glauben, Hochwürden“, erwidert Bernadette mit erdrückender Aufrichtigkeit dem aufdringlich fragenden Abbé aus Toulouse (424). Aber die Dame ist „eine höchst tyrannische Natur. Sie fordert, daß man sich entscheidet, für sie oder gegen sie“ (328).

In diesem Wort, gesprochen von dem Literaten Hyacinte de Lafite, der kein anderer ist als der Dichter Werfel selber, meldet sich das eigentliche Thema des Liedes an, das auch nach Goethes Wort „das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte ist, dem alle übrigen untergeordnet sind, der Konflikt des Unglaubens und Glaubens“<sup>4</sup>. „Das Lied von Bernadette“ ist im

in Lourdes. Zunächst stand er den wunderbaren Ereignissen ungläubig und ablehnend gegenüber. Seine Gegenwart bei der siebten Erscheinung aber überzeugte ihn vollkommen von der Echtheit der Vorgänge. Auf Grund von tagebuchmäßigen Aufzeichnungen dessen, was er und seine Schwester erlebten und erfuhren, sowie von eingehenden und exakten persönlichen Mitteilungen der Begnadeten selber, hat Estrade seine „Souvenirs intimes d'un témoin“ geschrieben. (A. a. O. Avant-Propos). Über ihre geschichtliche Zuverlässigkeit kann kein Zweifel bestehen. Werfel hat in seinem „Roman“ dem „Steuerverwalter J. B. Estrade“, dem er als Mensch und Künstler soviel verdankt, ein bleibendes Denkmal gesetzt.

<sup>2</sup> Frankfurter Hefte 2 (1947), 316.

<sup>3</sup> A. a. O. 317.

<sup>4</sup> J. W. Goethe, Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans. Goethes sämtl. Werke, Stuttgart und Tübingen 1840, 4. Bd., 264.

letzten weder eine Hagiographie noch ein „Marienroman“, sondern ein Triumph-  
 gesang auf das „Göttliche Geheimnis“, das sich „den Kleinen offenbart“ (Mt 11, 25),  
 und von dem die Satten dieser Welt sich „mit Spott, Ingrimm und Gleichgültigkeit“  
 abkehren (9). Wenn „Lourdes ein Erdbebenherd ist, der über ganz Frankreich aus-  
 strahlt“ (251), dann deshalb, weil „es so ist, als schwinde hier rundherum um  
 Lourdes ein vulkanischer Boden des Übernatürlichen, der jetzt an einer längst ver-  
 schlackten Stelle den feurigen Ausbruch feiert“, weil „die Masse durch Bernadettens  
 Mittlertum fühlt, daß hinter den von den Priestern gebrauchten Worten, Formeln  
 und Riten nicht nur eine verschwommene Möglichkeit liege, wie bisher, sondern  
 eine beinahe handgreifliche Wirklichkeit“ (250). Diese Wirklichkeit, die Wirklichkeit  
 des Übernatürlichen will Werfel künden. Darum erweckt er mit der Gewissen-  
 haftigkeit des Historikers und der Gestaltungskraft des Künstlers die Welt des  
 Antisupranaturalismus, wie sie sich in den letzten fünfzig Jahren des vergangenen  
 Jahrhunderts wider den Offenbarungsglauben verschworen. Mit sicherem Griff  
 werden Form und Vielfalt, Motiv und Methode des sich im Namen des Fortschritts  
 überheblich gebärdenden Freisinns gekennzeichnet. Was die Geistesgeschichte auf  
 abstrakte Formeln bringt und bringen muß, das wird in der Schau des Dichters  
 lebendiges Ereignis. Seinem Tiefblick enthüllen sich nicht nur die Ideen einer Zeit,  
 sondern auch die Menschen, die von ihnen angerührt und bewegt werden. Damit  
 ist es ihm gegeben, dorthin vorzudringen, wo Macht und Ohnmacht einer Welt-  
 anschauung offenbar werden. Werfel ist dorthin vorgedrungen und hat die Illusion  
 vom „freien Geist“ zerstört. Man proklamiert die Freiheit und dient wie ein Sklave.  
 Man rühmt sich der Unabhängigkeit und schießt nach rechts und nach links. Das  
 selbstbewußte Auftreten gegen andere verbirgt nur schlecht die innere Unsicherheit.  
 Was kümmern Wissenschaft, Menschenrecht, Toleranz, die man pathetisch preist,  
 wenn es das liebe Ich und Einkommen gilt? Im Grunde sind sie alle gleich, diese  
 Aufgeklärten und Liberalen. Der Besitzer des Café „Progrès“, der eingebildet-  
 ehrgeizige Lakai seiner Gäste und Journale. Der „elastische Gourmand“ und  
 Bürgermeister Lacadé, der Mann des wirtschaftlichen Fortschritts, dessen „Gott  
 der Bauch ist“ im privaten und öffentlichen Leben. Die servilen Funktionäre der  
 Staatsraison: Der Polizeikommissar, der die vierzehnjährige Bernadette auf der  
 „Verhörsfolter“ martert, „der Hydra des Aberglaubens den Kopf zertritt“ mit der  
 geborgten Weisheit letztem Schluß: „Nicht einmal am Sonntag gibt's Wunder. Der  
 Herrgott duldet keine Unregelmäßigkeiten in der Natur, genau so wenig wie Seine  
 Majestät der Kaiser Unregelmäßigkeiten und Unordnung im Staate duldet“ (228 f.),  
 und am Ende nur zu sagen weiß, daß er Beamter sei, und ein Beamter sei dasselbe  
 wie ein Soldat; er habe nicht zu fragen, sondern zu gehorchen (411). Der heuchlerische  
 Psychiater, für den es keine Psyche, sondern nur Gehirnzentren gibt, und der seine  
 „moderne Wissenschaft“ ebenso bedenkenlos dem eigenen Nutzen opfert wie die  
 Menschen. Vor allem noch der Procureur Impérial, dem „die sogenannte Karriere  
 nichts anderes ist als ein wendiges Spekulationsgeschäft mit der gerade herrschenden  
 Richtung“ (174), und der Präfekt Baron Massy, „ein korrekter Mann“, der „ge-  
 zwungen ist, rein administrativ zu denken“ (314) und nicht weiß, daß auch das  
 „ein wendiges Spekulationsgeschäft mit der gerade herrschenden Richtung ist“.  
 Keiner von ihnen betreibt es mit solcher Bravour wie ihr höchster Herr und Ge-  
 bieter, der Kaiser, der seiner Gemahlin gesteht: „Wir sind alle abhängig von der  
 öffentlichen Meinung“ (403). „So verbindet alle staatlichen Autoritäten, vom Kaiser  
 hinunter bis zum Kommissär Jacomet, ein einziges Band: die Verlegenheit“ (253 f.).  
 Und in dieselbe Verlegenheit wie die Behörden geraten auch „die Boten der Wissen-  
 schaft“. Der kaiserliche Staatsanwalt spricht für sie alle: „Wenn ich die Wissenschaft  
 recht verstanden habe, so schließt die Wissenschaft sowohl einen Betrug aus, als  
 auch eine Geisteskrankheit, als auch ein Wunder. Was bleibt dann übrig, wenn  
 ich die Wissenschaft fragen darf?“ „Ja, was bleibt dann übrig...“ (155). Kläglich

endet die Superbia des Freisinns in der Ausweglosigkeit, theoretisch und praktisch. Auf der ganzen Linie führt Werfel den Liberalismus „der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts“, in der zu leben Cafétier Duran so stolz ist, ad absurdum. Es bleibt keine andere Wahl als die zwischen der Flucht in „das redliche Nichts“ (205) und dem gläubigen Bekenntnis: „Hic est digitus Dei“ (376). Der Dichter de Lafite hat allein die „Kraft, den Tod der Götter zu überstehen, ohne auf Götzen hereinzufallen“, den Mut, „in den leeren Raum zu schauen“. Er hat nach Hause gefunden. „Denn sein einziges Zuhause ist der Schlaf und das redliche Nichts . . .“ (204 f). Der Nihilist Lafite aber kehrt zurück zur Grotte von Lourdes, und mitten unter den Betern beginnt er zu „glauben, daß es Arme gibt, die ihn emporziehen können“ (534). Er „sinkt auf seine Knie und flüstert die muttervertrauten, kindheitsvertrauten Worte des Englischen Grußes in die Grotte der Dame hinein“ (535).

Der Glaube siegt über den Abgrund des Nichts. Das ist der Ausklang des Liedes, das an viel Ohren dringen wird, die das Wort des Theologen nicht erreicht. Auch dieses Lied ist die Stimme eines Rufers in der Wüste; denn machtvoll sprengt es die Bastion reiner Innerweltlichkeit, die der selbstherrliche Geist des Menschen errichtet. Das ist das Höchste, was über Werfels Schöpfung gesagt werden kann.

Eine Frage bleibt. Die Frage an den Dichter ganz persönlich: „Warum verlassen Sie dieses interessante Stück vor dem fünften Aktschluß, mein Herr?“ (330). Warum ist Werfel nicht katholisch geworden? Niemand, der sein Buch liest, wird diese Frage unterdrücken. Wenn Werfel die Taufe wegen der „besonderen Verwerflichkeit des Desertierens aus einem Gottesvolk“ nicht annahm<sup>6</sup>, hat er trotz allem nicht verstanden, daß da jede Menschenrücksicht ein Ende hat, wo Gott sein Wort an einen Sohn Abrahams wiederholt: „Zieh' fort aus deinem Lande und von deiner Verwandtschaft und vom Hause deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde“ (Gen 12, 1)! Werfel hat den äußeren Schritt in die Kirche nicht getan. Aber wir können nicht glauben, daß die Gnade nicht in ihm fortgesetzt und vollendet habe, was sie begonnen, weil er vor aller Welt Zeugnis abgelegt hat für die Geheimnisse Gottes, da er in Ehrfurcht und Liebe das Bild der Immaculata schuf, die einem Mädchen erscheint, das die Welt töricht nennt, und das auserwählt war, die Weisen zu Schanden zu machen. (1 Kor 1, 27). Auf dem letzten Platz des Bildes aber gewahrt man den Künstler, wie er betend und büßend hinter der Schar der Hilfesuchenden kniet. So hat er sich selber dargestellt nach dem Beispiel frommer Meister der Vorzeit. Und das Auge der „gütigsten Jungfrau Maria, von der es noch nie erhört worden ist, daß jemand, der zu ihr seine Zuflucht genommen, sei verlassen worden“, ruht auch auf ihm.

Prof. Dr. Wilh. Barß, Konz-Karthaus

## Priester und Proletarier

Über dem sozialistischen Arbeiterheim zu Ottakring in Wien steht das Wort Lassalles: „Die Arbeiterschaft ist der Fels, auf dem die Kirche der Zukunft erbaut werden soll.“ Müßten wir Priester dieses Wort nicht christlich deuten, d. h. alles tun, um dem heraufziehenden Zeitalter des Arbeiters ein christliches Antlitz zu geben? Mit neuen Methoden und in zeitgemäßer Form sucht in Österreich die Wiener „Kalasantiner-Kongregation für die christlichen Arbeiter“ (gegründet 1889 von Anton M. Schwarz, 1926 päpstlich approbiert) dieser Aufgabe zu dienen. Man will mit den Proletariern überhaupt einmal ins Gespräch kommen. Der Kalasantinerpater Alexander Bredendick hat im Salzburger „Klerus-Blatt“ (1948, Nr. 6 und 9) zwei wertvolle und anregende Berichte über diese Bemühungen veröffentlicht. Er erzählt von den Versuchen, durch öffent-

<sup>6</sup> Der Dichter ist am 26. August 1945 in der Emigration gestorben.

<sup>7</sup> Der Überblick 2 (1947) Nr. 33, 7.



liche Diskussionen, durch Besuche in den Fabriken und durch Rundfragen Tuchföhlung mit den Proletariern zu gewinnen.

Die erste öffentliche Diskussion fand am 4. Dezember 1947 statt. Zur Werbung hatte man gedruckte Flugblätter verteilt mit der Aufschrift: „Öffentliche Diskussion über Arbeiterkanzlel, Arbeiterbeichtstuhl, Arbeiterpresse.“ Der Erfolg war überraschend: „Der große Pfarrsaal der Kalasantiner, Wien XV, war bis auf das letzte Plätzchen besetzt, trotz des ungeheizten Saales. Wir brauchten zum Thema ‚Arbeiterkanzlel‘ eineinhalb Stunden. Die Punkte waren ganz präzise vorbereitet, die Fragen und Antworten, von einzelnen und von ganzen Gruppen gegeben, flogen nur so hin und her. Es wäre ein Vorbild für Akademiker gewesen, wie sachlich und prägnant das arbeitende Volk diskutiert. Alle waren über die warme, familiäre Aussprache und die klaren Ergebnisse derselben sehr befriedigt.“

Vor den Besuchen in den Fabriken pflegt P. Bredendick die Vertrauensmänner der christlichen Arbeiter des Betriebes zu einer Pastorkonferenz einzuladen. Auf diese Konferenzen mit den Arbeitern legen die Kalasantiner großen Wert: „Wir Priester des Wiener Arbeiterordens der Kalasantiner haben in diesem Arbeitsjahr seit September bei unseren monatlichen Priesterkonferenzen nur Laien, und zwar meist Arbeiterführer oder solche, die in der Arbeiterbewegung tätig sind, als Referenten gehabt... Diese Männer, praktische Katholiken, meist Familienväter, stehen mit viel schärferem Blick in ihrer Pfarrei, erfassen das Wesentliche, Notwendige, dauernden Erfolg Versprechende, haben einen Blick dafür, was nur optisch in ihrer Pfarrei als Erfolg scheint, was alles im katholischen Leben noch zu leisten wäre und was alles an Notwendigstem unterlassen wird. Der Priester geht immer als Belehrtcr dankbar von solchen Konferenzen weg. Im kleineren ließe sich ähnliches bestimmt in manden Städten und größeren Industrieorten durchführen. Wir schärfen so unseren Blick für die konkrete Situation.“

Besonders für den Besuch im Betrieb vermögen die Arbeiter dem Priester wertvolle Winke zu geben. P. Bredendick stellte die Frage: „In welcher Kleidung soll ich kommen, Talar — also Ordenstracht —, Weltpriesterkleidung oder ganz zivil ohne Distinktion?“ Die Arbeiter antworteten: „Hodwürden, im Talar auf keinen Fall, das wäre aufreizend. Sie müssen der Arbeiterschaft in der Hinsicht schon Ihr Entgegenkommen zeigen. Kommen Sie auch nicht in schwarzer Weltpriesterkleidung, am besten in Zivil, nicht dunkel, auch nicht zu hell, sagen wir ein liches Grau. Dazu tragen Sie das Priesterkollar, kein Reformkollar, das ist so halb und halb, sondern das reguläre Priesterkollar; denn man soll in der ganzen Fabrik deutlich sehen, daß Sie Priester sind und mit uns Kontakt haben wollen, sonst wäre es ja gegen den Zweck Ihres Besuches.“

Nach P. Bredendicks Erfahrungen gestaltet sich die Begegnung mit den einzelnen Arbeitsgruppen in den Hallen „meist überraschend gut“. Eine aufdringliche seelsorgliche Werbung wäre freilich fehl am Platze. Daß man als Priester und in priesterlicher Absicht in die Fabrik kommt, spricht sich sowieso rund: „Das ist der Geistliche, den man heute abend in der Kirche so und so hören kann. Den hören wir uns an.“ Nicht wenige bringen bei dieser Gelegenheit manches ins reine. Da beginnt z. B. einer im Beichtstuhl: „Herr Pfarrer, Sie kennen mich sowieso.“ — „Ich wüßte nicht.“ — „Sie waren ja bei uns in der Fabrik.“

Die Rundfragen an religiös entwurzelte Arbeiter und Arbeiterinnen sollten feststellen, „welches die Fragen sind, die der Arbeiter heute an die Kirche hat“. Man hätte meinen sollen, daß diese fernstehenden Arbeiter all das vorbringen würden, „was sie an der Kirche und speziell an ihren Priestern auszusetzen haben“. Überraschenderweise gab es jedoch „gar keine Vorwürfe über irgendwelche politische Haltungen der Kirche, noch Vorwürfe über unsoziale Einstellung, keine Fragen um die Fundamente des Glaubens und der Kirche. Es wurde

nicht wie einst gefragt: Gibt es einen Gott? Hat Christus gelebt? Ist die Kirche Roms die wahre Kirche Christi? Ich konnte für diese Vorträge die grundlegenden Werke der Fundamentaltheologie und sämtliche apologetischen Werke ruhig beiseitelegen lassen.“

Die Vorurteile gegen den „bürgerlichen“, im Dienste der Unterdrückten stehenden Klerus sind gefallen: „Jeder Arbeiter weiß, daß die Kanzeln unserer Kirchen die einzige Stelle waren, wo in den vergangenen Jahren noch ein freies Wort gewagt wurde.“ Auch was die Lebenshaltung betrifft, hat die Zeit vieles nivelliert. Vielleicht noch überraschender ist es, daß der Unterschied zwischen Klerus und Laien in der Kirche, also der sogenannte „Klerikalismus“, in keiner der Zuschriften angeschnitten wurde. Im Gegenteil, es zeigte sich, „daß der fernstehende Arbeiter und noch mehr die Arbeiterin im Priester den Priester sieht und respektiert, vor allem innerlich, — und zwar oft mehr als unsere sogenannten guten Katholiken“.

Auch die Fragen aus dem sozialen Bereich fehlten zunächst fast völlig. Erst auf ausdrückliche Anregung hin wurden auch diese Probleme berührt. Da heißt es z. B. in den Zuschriften: „Die Kirche ist nicht dazu da, Elend zu lindern, dies verlangt weder Gott noch die Menschen von ihr. Die Kirche ist dazu da, um Elend nicht aufkommen zu lassen, um Elend zu verhindern.“ „Ich möchte wissen, wie groß der gerechte Arbeitslohn ist.“ „Ist es eine Sünde, daß die Menschen in der Kultur Fortschritte gemacht haben?“ „Ist jedem Menschen ohne Ausnahme von Gott aus die Lebensmöglichkeit garantiert?“ Damit in Zusammenhang die Fragen nach dem Lebensraum, nach dem Krieg: „Warum ist es zu Kriegen gekommen? Wo muß es da fehlen? Wo stimmt da etwas nicht?“

Es ist bezeichnend und für uns Priester sehr beachtenswert, daß bei weitem die meisten Fragen, die jene religiös entwurzelten Arbeiter und Arbeiterinnen an den Priester stellten, die Sexual- und Ehemoral betrafen. P. Bredendick schreibt: „Das sexuelle Problem wurde oft als das Problem der Probleme gekennzeichnet und das Eheproblem vielfach als die große Herzensangelegenheit. Auch aus Deutschland kamen Zuschriften mit Fragenkomplexen, so aus dem protestantischen Bremen.“

Im Zusammenhang mit der geschlechtlichen Not wurde immer wieder in klarer Formulierung gefragt: „Wäre es möglich, einmal über Gewissen und freien Willen zu sprechen?“ „Bitte, Hochwürden, gibt es einen vollständig freien Willen und wie weit ist er möglich?“ P. Bredendick meint, daß diese Frage, um die sich früher fast nur die Moralphilosophie gekümmert habe, „in der heutigen Zeit der Neurosen und der vielen neurasthenischen Menschen zu einer persönlichen Lebensfrage geworden sei“. Begreiflicherweise werde sie am häufigsten „im Zusammenhang mit der Sexualität“ gestellt. Hier lerne man erstaunlich oft bei den Aussprachen auch praktizierende Katholiken kennen, „die sich auf diesem Gebiet von der katholischen Moral distanzieren und alles als natürlich und naturgesetzmäßig bezeichnen“. Die Binsenwahrheit der Persönlichkeitskultur, „daß Triebe da sind, um beherrscht zu werden“, gehe dem heutigen Menschen, vor allem dem Jugendlichen, ab. Jedoch sei immerhin „bei einem Prozentsatz ideal gesinnter Jugend das Streben nach Immaculata-Geist zu erkennen“. Aber auch Zwangsgedanken, Skrupulosität finde sich häufiger als in normalen Zeiten. Früher hätten viele seelisch Leidenden im Bußsakrament Hilfe und Heilung gesucht und gefunden. Heute sei es so, „wie mir angesehenste Fachärzte Wiens sagten“, daß von diesen Katholiken „nur zwanzig Prozent im Beichtstuhl Hilfe suchen, während achtzig Prozent in den Ambulatorien der Nervenkliniken sich melden“.

P. Bredendick schließt mit den Worten: „Wenn man die Fragen der Arbeiter überschaut, fragt man sich: Um was geht es letztlich? Es geht um das Heil der Seele! Und um die Erkenntnis: Was nützt dem Menschen Technik, Kultur, Politik, wenn die Seele Schaden leidet?“

Dr. Joseph Höffner

## Der Priester in der Entscheidung

Je größer die Not wird, um so mehr beschränken sich nicht nur die Verarmten, sondern noch mehr die Besitzenden, auch wenn sie oft zur Kirche und zu den Sakramenten gehen, auf die Sorge um die Bewahrung des Eigenen. Die Besitzenden verteidigen ihr Eigentum, während die Besitzlosen einen Lastenausgleich fordern, und beide berufen sich dabei auf die Gerechtigkeit. Viele Menschen haben aber doch noch so viel an lebensnotwendigen Gütern, daß sie gut einen Teil abgeben könnten, ohne dadurch selbst in Not zu geraten. Aber die Besitzenden denken nicht daran, daß sie um Christi willen sich der Not der Nebenmenschen annehmen und für sie Opfer bringen müssen. Ihnen gegenüber aber formiert sich schon der graue Heerhaufe der Enterbten.

Dürfen wir Priester stumm und tatenlos zuschauen, wie die Entwicklung einem furchtbaren Zusammenstoß entgegenreißt? Es bleibt uns kein anderer Ausweg, als uns zwischen die beiden Heerhaufen zu stellen und nach beiden Seiten hin die Forderungen der christlichen Gerechtigkeit und Liebe zu verkünden, sie aber freilich auch beiden Seiten beispielhaft vorzuleben.

Wir müssen die Besitzenden aus ihrer egoistischen Besitzseligkeit aufschrecken. Wir müssen heute mit der Gewalt eines Johannes des Täufers den überall angebeteten Götzen der Idsudit zertrümmern und den Besitzenden die erschreckend strengen Forderungen der Bruderliebe verkünden, die angesichts des Massenelends bei drohendem Verlust des ewigen Heils auch unter großen eigenen Opfern zu helfen verpflichtet, evtl. sogar über die Vorschriften der staatlichen Gesetze hinaus. Wie viele aber glauben noch immer, es handle sich hier nur um Pönalgesetze, die nicht im Gewissen verpflichten, und weichen diesen heiklen Themen auf der Kanzel aus.

Haben wir aber auch den Mut, den Verarmten zwar ihr Recht auf ein menschenwürdiges Leben zu bestätigen und uns dafür einzusetzen, ihnen aber auch zu sagen, daß die früheren Lebensverhältnisse für sie nicht mehr zurückkehren, daß sie bereit sein müssen zu einem bescheidenen, anspruchslosen Leben und verpflichtet sind, mit harter Arbeit ihr tägliches Brot zu verdienen! Haben wir den Mut, ihrem Neid und Haß entgegenzutreten und zu sagen, daß ihr Ruf nach christlicher Nächstenliebe auch sie selbst verpflichtet?

Wie aber muß unser eigenes Leben aussehen, unser Essen und unser Wohnen, unser Denken und unser Sorgen, daß unsere Predigt und Mahnung glaubwürdig und überzeugend ist? Wie viele Gewohnheiten, Bequemlichkeiten, Vorurteile gilt es abzulegen, damit wir nicht Menschen gleichen, die bei einem Eisgang auf der sicheren Brücke stehen und den Verzweifelnden, die unten auf den Eisschollen des tosenden Stromes um ihr nacktes Leben kämpfen, zurufen, sie sollten die Zehn Gebote halten.

Wir stehen heute nicht mehr vor der Entscheidung. Wir stehen schon mitten in der Entscheidung. Niemand soll sagen: „Es hört niemand auf uns!“ Es sind noch immer viele, die der Kirche für eine klare Unterweisung in diesen Fragen dankbar wären. Wir müssen, was die sozialen Pflichten anbelangt, die Gewissen unruhig machen, auch wenn wir scheinbar praktisch nicht viel erreichen. Ist nicht auch der Kampf der Kirche für die Reinheit und Heiligkeit der Ehe anscheinend fast erfolglos angesichts der übermächtigen fleischlichen Begierde, und doch wird die Kirche diesen Kampf nie aufgeben. So bleibt, selbst wenn niemand heute auf uns hörte, auch für die Durchsetzung der Gerechtigkeit und Liebe im sozialen Leben der göttliche Auftrag „importune, oportune“ (2 Tim 4, 2). Die Kirche muß sich der Springflut der moralischen Zersetzung und dem drohenden Ausbruch des Hasses entgegenwerfen.

P. Dr. Paulus Sladek O.S.Aug., Kirchliche Hilfsstelle München

# Besprechungen

## DOGMATIK

Schmaus, M., Vom Wesen des Christentums. Wiborada-Verlag Westheim bei Augsburg, Abt. Gangolf Rost, 1947, 232 S., 8,— DM.

Der bekannte rehabilitierte Gelehrte übergibt hier Vorträge, die er 1946 gehalten hat, der Öffentlichkeit. Seine Worte fließen nicht dahin in der erhabenen Ruhe klassischer Schönheit, sondern lassen uns den aufwühlenden Wandel unserer Zeit spüren. Auch im Inhalt melden sich die Bedürfnisse unserer Tage an. Einem Aufriß des Christentums folgt ein Kapitel über das Christentum als geschichtliche Offenbarung. Die Darstellung des Werkes Christi geht den beiden Kapiteln über die Gestalt Christi voran; die Botschaft des Christentums vom Menschen ist vor dem christlichen Gottesbild behandelt. „Christentum und Welt“, „Christentum und Kirche“ sind die beiden nächsten Kapitel überschrieben. Die Lehre von der Vollendung bildet den Abschluß. Bestimmte Kerngedanken begegnen dem Leser mehrmals, z. B.: Gott ist die Liebe; Christus die Gottesoffenbarung; der Mensch findet seine Wesenserfüllung nur in der christlichen Begegnung mit Gott; Gottlosigkeit führt zur Aufgabe der Humanität. Anderes wird übergangen oder nicht genügend hervorgehoben, z. B.: Christus der Mittler des Neuen Testaments, Marias Bedeutung für Dogma und Frömmigkeit, die Erbschuld. Anderes wünscht man deutlicher dargelegt, z. B.: das Verhältnis des Dekalogs zur christlichen Ethik, von Summepiskopat zur Infallibilität, von Häresie zum Schisma, die Entstehung des Presbyterates, das Geheimnis des Zusammenwirkens Gottes und unserer Freiheit. Ebenso wenig wie der Verfasser meines Wissens in seiner Dogmatik Vorbehalte gegen Kittels Theologisches Wörterbuch zum N. T. anbringt, wird hier gegen E. Stauffers Theologie des N. T., das mehrere Male gerühmt wird, ein Einwand erhoben. Das ist im Interesse der Wissenschaft zu bedauern.

Dr. Ignaz Backes

Kastner, Ferdinand, Gefährten des

Herrn. Lahn-Verlag, Limburg 1948. 120 S.

14 Exerzienvorträge für Priester über Jüngerschaft. Darin wird auch die Frage behandelt, was geschehen wäre, wenn die Juden auf die Predigt Jesu hin geglaubt hätten. Der Mensch wird mehrmals ein Wagnis Gottes genannt, ein Anthropomorphismus, der unserer Tradition fremd ist. Es wird nicht recht klar, was das Wesen der Simonie und der Sinn von Mt 5, 39 ist und inwiefern die Menschwerdung selber schon Sühnewert habe.

Dr. Ignaz Backes

Lucas, Joseph, Wir Kinder Gottes. Ein Buch von den Großtaten Gottes in unserer Seele. 458 S. 21.—23. Tausend. Lahn-Verlag, Limburg 1947.

Das anregende Buch ist aus Exerzitien entstanden, in denen die Gotteskindschaft das Leitmotiv war. Eine spätere Auflage möge einige Verbesserungen erbringen in den Ausführungen über Gnade, Freiheit, Übel, Sünde und Christus (S. 43, 46, 92, 93, 110, 111, 112, 300).

Dr. Ignaz Backes

## MISSIONSWISSENSCHAFT

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Jahrgang 1947, Nr. 1. Aschendorff, Münster. Die Schmidlinschüler im Ausland, auch die um die „Neue Z. M.“ in der Schweiz, werden das Wiedererscheinen der „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ von Münster begrüßen. Sie dürfen mit Genugtuung feststellen, daß sie nicht allein die Fahne der Missionswissenschaft im Geiste Schmidlins hochzuhalten brauchen. Ihre Freunde in Deutschland leben noch und in ihnen die gemeinsamen Interessen, die einmal der Name Münster für sie alle bedeutete.

Als Herausgeber der neuen Folge der MR zeichnen die alten Herausgeber, Universitätsprofessor Dr. Max Bierbaum, der schon seit Frühjahr 1945 sich um das Wiedererscheinen der MR bemühte, Universitätsprofessor D. Dr. Joh. P. Steffes und, neu hinzugekommen, der derzeitige Inhaber des missionswissenschaftlichen Lehrstuhles in Münster, Universitätsprofessor Dr. Thomas Ohm



OSB. Die Zeitschrift wird weiter als Organ des unter der Leitung Sr. Durchlaucht des Fürsten Alois zu Löwenstein stehenden „Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“ erscheinen, wie das der Einführungsartikel der beiden Vorsitzenden dartut.

Msgr. P. Nilles, Kanzler

**Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de science missionnaire.** Jährlich 4 Hefte von je 80 Seiten. Abonnementspreis für die Schweiz Fr. 10.40, Ausland Fr. 14.—

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck/Beckenried (Schweiz). Von der NZM (seit 1945) liegen bisher vier wertvolle Jahrgänge vor. Gediegene Aufsätze, aufschlußreiche Übersichten und eingehende Besprechungen des einschlägigen Schrifttums zeichnen die Hefte aus. Unter den Mitarbeitern finden sich: Tellkamp, Biermann, Journet, Ohm, Kilger, Henninger, Eder, Beckmann, Van Hecken, Seumois u. a.

**Akademische Missionsblätter.** Jahrbuch des Kath. Akad. Missionsbundes 1948. Regensburg/Münster. Gleichzeitig mit dem Wiederaufleben der Zeitschrift „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ erfreut „Münster“ die kath. Missionsfreunde Deutschlands durch das Wiedererstehen der „Akademischen Missionsblätter“, herausgegeben als Jahrbuch von Prof. Ohm OSB. Auch hier kündigt sich neues Leben an. Wie die „Unio Cleri pro missionibus“ den Klerus und vor allem auch den heranwachsenden Klerus für seine besonderen Aufgaben im heimatlichen Missionsapostolat begeistern und schulen soll, so soll der Akademische Missionsbund die katholischen Laien aller akademischen Berufe mit der Missionsarbeit der Kirche in Verbindung bringen. Ein Herzstück dieses Bundes müssen die Kreise um das Würzburger Institut sein oder doch werden. So könnte hier Leben wachsen, das, von den „Akademischen Missionsblättern“ genährt, zum Segen wird für das Missionsapostolat unter den Laienakademikern Deutschlands.

Msgr. P. Nilles, Kanzler

Beckmann, Johannes, Die katholische Kirche im neuen Afrika. Benziger, Einsiedeln/Zürich, 1947. 15,80 Fr. 372 S.

Das gründliche und umfassende Werk behandelt alle sozialen und religiösen Probleme, die mit dem gewaltigen geistigen Umbruch gegeben sind, der sich heute unter den Negern Afrikas vollzieht. Da die kirchliche Entwicklung notwendigerweise alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens umfaßt, werden auch diese von Beckmann in den Kreis seiner Darstellung einbezogen. Das Hauptgewicht aber liegt naturgemäß auf der religiösen Seite der Missionsarbeit. Ihre Geschichte, ihre gegenwärtige Lage in den einzelnen Landesteilen, die indirekten und direkten Missionsmittel, die Missionierungsmethoden gelangen zur Behandlung. Gerade heute, wo eine neue Zeitepoche für Afrika heraufzieht, stellenweise in einem geradezu stürmischen Entwicklungstempo, und wo die Mission der Weltkirche in keinem anderen Raum solche Fortschritte zu verzeichnen hat, wie auf afrikanischem Boden, wird der Katholik dem Verfasser für sein aufschlußreiches Buch Dank wissen.

Dr. P. A. Tellkamp SVD

#### KLEINERE

#### PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

Nachdem mit dem unglücklichen Ausgang des Krieges die Macht des geistfeindlichen Biologismus im deutschen öffentlichen Leben zusammengebrochen war, konnte auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit jener naturalistischen Weltanschauung wieder einsetzen, die im rein vitalen Leben die Grunderscheinung und das Ziel aller Wirklichkeit sah. Die Auseinandersetzung bewegte sich freilich bisher meist auf der Ebene populärwissenschaftlicher Literatur, die auf weitere Kreise aufklärend wirken wollte.

Dr. Karl Weiß (Der Geist ist's, der lebendig macht. Verl. Regensburg, Münster 1947. 160 S.) setzt die einfachsten Kenntnisse der Biologie voraus und stellt von da aus die zahlreichen Irrführungen nationalsozialistischer Schulbücher in Fragen des Lebens, der Vererbung, der Entwicklung und besonders der Herkunft des Menschen richtig, wobei er sich auf gute neueste Forschungsergebnisse und Literatur stützt. So schafft er „eine Biologie für den Christen“. Auf Theorien wie die einer überindividuellen Artseele oder gar des Wirkens von

Engeln zur Erklärung leib-seelischer Vorgänge im Menschen (Seite 134 ff) könnte dabei verzichtet werden.

Dr. Hermann Paal (Kosmos, Mensch und Überwelt. Verl. Herder, Freiburg i. Br. 1947. 68 S.) gibt auf christlicher Grundlage ein Bild von der Stellung des Menschen im Kosmos, von seinen Beziehungen zu Innenwelt, Umwelt und Überwelt. Dabei sucht er überall eine Dreiteilung als durchgängiges Ordnungsprinzip in der Natur, im Menschen und in der Gemeinschaft aufzuweisen. Dieses Schema, das er durch zahlreiche Einzeltatsachen der Wissenschaft stützt, ist ihm ein Symbol für das Wirken des dreifaltigen Gottes in der Welt.

Eher zu viel mutet dem Geiste und der Vernunft Dr. Johannes Plenge zu, emeritierter Professor für Soziologie und Staatswissenschaft in Münster. In der Schrift „Sein und Geist. Eine Einführung in das Reich des Geistes“ (Verl. Regensburg, Münster 1947. 48 S.) erstrebt dieser, früher religiös indifferente, von Hegel beeinflusste Gelehrte, nunmehr eine dreifache Synthese von Christentum und Denken, Christentum und Sozialismus sowie von Materialismus (Marx) und Spiritualismus (Hegel). Erfreulich ist sein Bekenntnis zum dreieinigen Gott und zu mehrpersönlichem Geist. Er ist überzeugt, das freieste kritische Denken komme von sich aus zur Bestätigung des Glaubens, ja „zur Gewißheit des dreieinigen Gottes“ (S. 5), und will diesen Weg führen, indem er von unserem eigenen inneren Selbst durch Analogie zum göttlichen Urselbst vorzudringen sucht. Bei diesem kühnen Unternehmen leitet ihn die gute Absicht, eine Gesundung der Menschheit aus dem Geiste herbeizuführen und den Sozialismus zu verchristlichen.

Recht anschaulich und besonnen beschreibt Josef Rütger (Anima. Ein Buch von der Seele. Verl. Regensburg, Münster 1947. 111 S.) an Hand von konkreten Beispielen erst die Wesensformen der Kristalle sowie das Leben der Pflanzen- und Tierseelen. Davon läßt er im Hauptteil der Schrift die Menschenseele sich abheben durch ihre Vernünftigkeit, Geistigkeit, Sittlichkeit, Unsterblichkeit, ihre Berufung zur Übernatur und zur jenseitigen Vollendung.

Wie ein geistfeindliches und antichristliches Denksystem und Menschenbild zur Katastrophe führte und führen mußte, läßt uns nochmals Konrad Algemissen in seiner Broschüre „Nietzsche und das Dritte Reich“ (50. Tsd. Verl. Giesel, Celle 1947. 32 S.) erschütternd nacherleben. Prof. Dr. Joseph Lenz

## SOZIALETHIK

Trentinaglia, Ferdinand, SJ., Der Papst zur Neuordnung der Welt. 3. Aufl. Herder-Wien 1946. 102 S.

Trentinaglia zeigt an Hand der acht wichtigsten Enzykliken und Ansprachen Pius' XII. aus den Jahren 1939-1943, daß wir beim Papst nicht nur eine „scharfsichtige und tiefgreifende Diagnose der Krankheit finden, an denen die Welt leidet“, sondern auch die Grundsätze einer neuen Ordnung, vor allem in den heute entscheidenden Bereichen der sozialen und internationalen Beziehungen.

J. Höfner

Pius XII. Krieg und Frieden, Friedensarbeit Eugenio Pacelli's als Nuntius und Papst von 1917 bis 1947. Sebaldis-Verlag, Nürnberg 1947. 290 S. Gestützt auf 39 Dokumente und 14 andere dokumentarische Unterlagen, beginnend mit der Ansprache Nuntius Pacelli's am Bayrischen Königshof im Mai 1917 und endend mit dem Briefwechsel mit dem Präsidenten der Vereinigten Staaten vom August 1947, wird in sachlicher Gliederung das Friedenswerk Pius' XII. vor, in und nach dem zweiten Weltkrieg dargestellt: die besorgten Friedensmahnungen des Papstes im Jahre 1939, seine „unparteiische Liebe für alle Völker ohne Ausnahme“ während des Krieges, seine Bemühungen um die Milderung der Kriegsfolgen und um die Wahrung des Völkerrechts, sein Eintreten für einen gerechten und dauerhaften Frieden, der den „Verzicht auf Egoismus und nationale Isolierung“ voraussetze und „den Lebensstandard und den wirtschaftlichen Wiederaufstieg der Besiegten“ nicht „übermäßig beschränken“ dürfe.

J. Höfner

Innitzer, Theodor. Die Stimme der Kirche zur sozialen Frage. Herder-Wien 1946. 24 S.

Der Kardinal-Erzbischof von Wien erörtert im Anschluß an die Enzykliken

Pius' XI. und Pius' XII. in programmatischer Kürze und Klarheit die Zuständigkeit der Kirche in sozialen Fragen, die sozial-sittlichen Grundsätze der Kirche (Persönlichkeitsrechte, Eigentumsrecht, Wert und Würde der Arbeit) und den Weg zur Lösung der sozialen Frage (Zuständereform, Gesinnungsreform).

J. Höffner

Koch, Nikolaus, Zur sozialen Entscheidung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947. 112 Seiten. 2,40 DM.

Das Buch enthält die vier Hauptvorträge der ersten sozialetischen Tagung christlicher Studenten beider Konfessionen (Tübingen, Juli 1946). Theodor Steinbüchel enthüllt das „dialektische Gesicht“ Marxens, der dem Atheismus der Bourgeoisie verhaftet blieb, worin die „Tragik seines Befreiungsethos“ liegt. Adolf Köberle zeigt, daß die „Doppelheit der neutestamentlichen Aussagen über den Staat“ eine Ethik des Staates fordern, „in der die Regierenden, die Mächtigen, Großen und Reichen dieser Welt in Gottes Namen und Auftrag gewissensmäßig gewarnt werden vor Hybris, Größenwahn, Maßlosigkeit und Ungerechtigkeit“. Otto Michels Ausführungen über die Nächstenliebe mahnen uns, bei aller äußeren Geschäftigkeit die innere Seite der sozialen Aufgaben nicht zu übersehen. Anton Huber erklärt, daß das „Recht auf den vollen Arbeitsertrag“ unvereinbar sei mit „Zinsen, Renten, Profit und Vermögenserträgen aller Art“, da diese Einkommen „Abzweigungen vom Arbeitsertrag“ seien. Damit sind die seit Jahrzehnten heftig umstrittenen Fragen wiederum aufgeworfen (aber nicht gelöst): was „voller Arbeitsertrag“ sei, wie nach Abschaffung des Zinses das volkswirtschaftlich nötige Sparen erfolgen solle, ob dann etwa eine zentralgeleitete Kommandowirtschaft zwangsmäßig die ihm nötig erscheinenden Beträge „einbehalten“ solle?

J. Höffner

Breitenstein, Desiderius, OFM., Der Mensch in der sozialpolitischen Wende von heute. Verlag Parzeller u. Co., Fulda 1947. 43 S., kart. 1.— DM. Lebendig und überzeugend zeigt der Verfasser dem christlichen Menschen die Aufgaben in der geistigen, politischen

und sozialen Krise der Gegenwart. Die aktuellen Fragen der Sozialisierung, der Planwirtschaft, des christlichen Sozialismus, der Kollektivschuld u. dgl. werden kurz (die kleine Schrift ist aus einem Vortrag entstanden), aber sachlich erörtert.

J. Höffner

Breitenstein, Desiderius, OFM.,

Das Gesicht des Ostens. Der Marxismus jung und alt. Verlag Parzeller u. Co., Fulda 1947. 88 S., kart. 2,10 DM.

Der Verfasser weist darauf hin, daß Karl Marx, im industrialisierten Westen geboren und am englischen Kapitalismus geschult, überraschenderweise im bäuerlichen Osten am radikalsten sich durchgesetzt hat. Hat doch das Sowjetkollektiv erst nach der Machtergreifung „das Kleid seines von ihm so gehaßten Zwillingsbruders“, des Kapitalismus angezogen: „Was in der Denkweise von Karl Marx am Anfang steht, was Ursache ist — die privatwirtschaftliche Industrialisierung, steht im Bolschewismus am Ende, ist Wirkung, nämlich die Industrialisierung, nun allerdings als Kollektivkapitalismus.“ Die geistige, politische und soziale Unterjochung des Menschen ist im Osten so ungeheuerlich, daß nach Breitensteins Meinung „die Natur selbst als Rächer“ auferstehen wird, womit das „Endschicksal des Bolschewismus“ entschieden ist.

Im kapitalistischen Westen hat die radikale kommunistische Revolution bisher nicht gesiegt, obschon in bedenklicher Weise besonders „Frankreich und Italien im Innern am östlichen Geist erkrankt“ sind. Im Westen ist ein gemäßigter Sozialismus vorherrschend, der sich zwar auch „zu Karl Marx als seinem Glaubensvater“ bekennt, die proletarische Diktatur jedoch ablehnt. Breitenstein betont mit Recht, daß auch dieser gemäßigte Sozialismus im Grunde kollektivistisch denkt (vgl. Schulfrage!) und deshalb mit dem Christentum unvereinbar ist.

J. Höffner

Kirnberger, Ferdinand, Laiengespräche über den Staat. Vlg. J. W. Naumann, Augsburg 1947. 131 S.

In lebhaftem Zwiegespräch werden die Fragen nach Ursprung und Verfassung des Staates, Demokratie, Partei, Wirtschaft, Kultur usw. allgemeinverständlich erörtert.

J. Höffner

# KIEFFER & PERROT, TRIER

früher

**Brückenstraße 84**

Nähe Antoniusbrunnen



jetzt

**Saarstraße 76**

Fernsprecher: 3308

**Religiöse Heimkunst, Kirchliche Kunst, Paramenten-Stickerei**

bitten das früher erwiesene Vertrauen auch weiterhin zu schenken

Wichtig für die Bildungsarbeit in Jugendgruppen. Kursen, Bildungswochen u. a.

*Maximilian Loosen:*

## **Geistiges Frankreich**

*Rufer und Kräfte christlicher Erneuerung*

Aus dem Inhalt: Ancien regime und Genie du Christianisme – Geistige Umkehr und Erneuerung – Die Erneuerung und die Literatur – Kräfte und Bewegungen seit 1918 – Ausblick – 56 Seiten. DM. 1.65

*Maximilian Loosen:*

## **Pilgerfahrt in England**

*Eindrücke und Gedanken zu englischer Geschichte, Kirche, Kultur.*

Aus dem Inhalt: Fahrt ins Inselreich – Betrachtungen in Edinburgh – Angelsächsisch-normannisches Erbe – Geschichtliche Wege durch London – In Canterbury und Oxford – Von Newman bis Chesterton. – 72 Seiten. DM 1.65

**PAULINUS-VERLAG TRIER**



**Franz Binsfeld & Co.**

Nachfolger Josef Dornoff

**Trier, Saarstrasse 39**

Fernsprech-Nummer 2938

Ausführung von Kirchen-  
fenstern und Glasmalereien



**R. Lentzen-Deis**

**Bernkastel-Kues**

Messweinlieferant  
Weingrosshandlung





Gegründet 1878

## **Christoph=Kellerei**

Johann Peter Baden

Trier a. d. Mosel  
Christophstrasse 24

---

Mosel-, Saar-, Ruwer-Weine

---

**Ihr Messweinallieferant**

## **J. B. Grachs Buchhandlung**

Jakob Weber

Trier, Simonstr. 36 - am Hauptmarkt  
Gegründet 1846

**Bücher**  
Zeitschriften  
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie  
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

— Bedeutende Neuerscheinung: —

**Joseph Lortz**

### **Die Reformation als religiöses Anliegen heute**

Aus dem Inhalt: Die abendländische Situation und unser Anliegen. Wie es zur Spaltung kam. Von den Ursachen der Reformation. - Vom Mönch zum Reformator. Martin Luther. - Die innerkirchliche Reform des 16. Jahrhunderts. - Die Grundanliegen der Reformation und der Katholizismus heute. 280 Seiten.

Bestellungen durch jede gute Buchhandlung.

**P A U L I N U S - V E R L A G T R I E R**

## **Möbeltransporte**

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

**M. Mallmann Nachf., Trier**

Fernsprecher 2800

Thebäerstraße 47/49

V 100 SL 53

Seminari Clericali  
13. JAN. 49  
Trier

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

57. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS

---

## inhalt

### AUFSÄTZE:

Der Psalter als Christusgeberbuch / Dr. Balthasar Fischer .	321
Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung / DDr. Klaus Mörsdorf . . . . .	335
Die deutschen Katholiken und das Jahr 1848 / Rektor Johannes Schuth . . . . .	349
Kulturelle Seelsorgsaufgaben auf dem Lande / Pfarrer Hans Steffens . . . . .	352

### ÜBERSICHTEN UND BERICHTE:

Zur Lage unserer Landjugend . . . . .	356
Sozialismus und Christentum — Literatur-Übersicht / Joseph Höffner . . . . .	358
Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit / Dr. Joseph Barbel CSSR . . . . .	362
Probleme der Rechts-theorie / Dr. Heribert Schauf . . . . .	370
Römische Erlasse und Entscheidungen . . . . .	374

### BESPRECHUNGEN

380

11./12. Heft

November/Dezember 1948

---

PAULINUS-VERLAG-TRIER

## **Marmor**

ist edelster Naturstein in vielen tausend Jahren zu feierlicher Farbenpracht gewachsen.

Der weihenvollen Würde des Gotteshauses mit den schönsten Gaben der Erde ein festliches Gewand zu geben, das ist seit fast hundert Jahren eine schöne Aufgabe unseres Werkes.

**MARMOR SCHÜLLER, Werk: TRIER**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115**

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- und Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen Neuerscheinungen

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier

Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: 15 DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 1,50 DM, Doppelheft: 3 DM — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kugbachstraße 15

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

# Der Psalter als Christusgebetbuch

## Christliches Psalmenbeten nach Benedikt von Nursia

Von Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

Wenn im Folgenden die geläufige Formel von Benedikt als dem „Lehrmeister“ des christlichen Psalmengebets übernommen wird, so muß sie zuvor gegen Fehldeutung in Schutz genommen werden. Sie ist nicht etwa so zu verstehen, als ob das liturgische Psalmengebet als solches von Benedikt seinen Ausgang genommen habe. Landläufige weltpriesterliche Kritik am Brevier pflegt ja mit Vorliebe auf seinen angeblichen „Klostercharakter“ hinzuweisen, wobei nicht selten unausgesprochen die Vorstellung im Hintergrund steht, als sei das gesamte weltpriesterliche Brevier- und Psalmengebet ein benediktinisches Erbe, das der Weltklerus eines Tages — in nicht sehr erleuchteter Stunde — von den Mönchen übernommen habe, ohne den grundlegenden Unterschied im Rhythmus eines Mönchsalltags und eines Seelsorgsalltags genügend zu bedenken.

Eine solche Vorstellung von Benedikt als Lehrmeister des Stunden- und Psalmengebets ist liturgiegeschichtlich völlig unhaltbar. Kirchliches und auch weltpriesterliches Stunden- und Psalmengebet ist um Jahrhunderte älter als Benedikt; ja die Forschungen des 1943 verstorbenen flämischen Liturgiehistorikers Camillus Callewaert<sup>1</sup> haben uns gelehrt, daß Benedikt sich bei der Ausgestaltung des *Opus Dei* seiner Klöster in überraschend starkem Ausmaß an das Vorbild des Stundengebets seiner römischen Heimatkirche, also an das Vorbild weltpriesterlichen Stunden- und Psalmengebets angelehnt hat. Es ist richtig, daß dieses weltpriesterliche Stunden- und Psalmengebet selber wiederum ohne das Vorbild und die Mitwirkung des vorbenediktinischen Mönchtums nicht denkbar wäre. Aber es darf nicht übersehen werden, daß die Fundamente des täglichen Stundengebets, wie es die Mönche der ägyptischen Wüste im 4. Jh. schufen, wiederum im weltpriesterlichen Bereich zu suchen sind: die entscheidenden Horen, die bis heute den Grundstock jedes Offiziums bilden, entstammen dem Gemeindegottesdienst der Märtyrerkirche: Matutin, Laudes und Vesper<sup>2</sup>. Wenn ein Pfarrer mit seiner

<sup>1</sup> Vgl. die Nr. 1—4 in dem Sammelbande „*Sacris erudiri*“, in dem die Abtei Steenbrugge 1940 die Aufsätze C's gesammelt hat, und ihre positive Besprechung durch O. Casel, *Theol. Lit. Ztg.* 72 (1947), 45.

<sup>2</sup> Lediglich bei Prim und Komplet hätte der Vorwurf vom „Klostercharakter“ des Weltpriesterbreviers einen Schein von Recht; denn sie allein sind eigentliche „Klosterhoren“. In den sog. *Officia Capituli*, wie sie sich als Ansatzstück der Prim und als Vorsatzstück der Komplet erhalten haben, atmet der brevierbetende Weltpriester tatsächlich bis heute täglich die Luft eines frühmittelalterlichen Benediktinerklosters, seiner morgendlichen Martyrologium-Lesung und Arbeitsverteilung und Regellesung und seiner abendlichen Geistlichen Lesung und Gewissenserforschung.



Gemeinde noch — oder nach der Enzyklika *Mediator Dei*<sup>3</sup> wieder! — Vesper hält — bekanntlich der einzige Fall, in dem er noch statt der „Schrumpfgestalt“ die Vollgestalt seines Stundengebetes erlebt, so tut er etwas, was in seinen Wurzeln in eine Welt zurückreicht, in der es überhaupt Klöster und Mönche noch nicht gab, in den Gemeindegottesdienst der Märtyrerkirche.

Wenn hier von Benedikt als dem Lehrmeister christlichen Psalmengebets die Rede sein soll, so ist das in einem anderen Sinne gemeint. Benedikt hat das liturgische Psalmengebet weder geschaffen noch es dem Weltklerus übermittelt, aber er hat ihm in seinen Klöstern, in denen alles um das *Opus Dei* kreist, die für das Abendland klassische Gestalt gegeben. Er müßte der berufene Lehrmeister des rechten christlichen Psalmengebets sein, wenn es uns gelänge, von ihm, d. h. von seiner Regula, in der er bis heute zu uns spricht, Antwort auf die Frage zu erhalten, in welchem Sinn und Geist er — der Christ Benedikt — den atl. Psalter gebetet hat und gebetet wissen wollte. Jeder einigermaßen wache Brevierbeter weiß ja um die immanente Problematik, die schon im Begriff „christlichen Psalmengebets“ liegt und spürt sie täglich auf den Nägeln brennen. Unwillkürlich hält er Ausschau nach den großen Betern der Vergangenheit, aus deren Händen er dieses sein Psalmengebetbuch überkommen hat, ob sie ihm die Problematik christlichen Vollzuges vorchristlicher Gebetsform nicht zu lösen vermöchten. Bei keinem von ihnen darf er auf so überzeitlich gültige, auch für den Menschen des 20. Jhdts. noch vollziehbare Antwort hoffen wie bei dem ehrwürdigen Gebetslehrmeister des Abendlands, dessen Regula in vierzehn bewegten Jahrhunderten ihre überzeitliche Gültigkeit wahrhaftig bewiesen hat.

Merkwürdigerweise ist die Regula<sup>4</sup> bisher von der Forschung nach ihrer Psalmenfrömmigkeit noch nicht befragt worden. Dabei spricht sie nicht nur wiederholt grundsätzlich von der Psalmodie; sie führt — als meistzitiertes unter allen biblischen Büchern<sup>5</sup> — nicht weniger als 53 mal den Psalter an<sup>6</sup>: eine Zitationshäufigkeit, bei der ein Autor fast etwas über die Eigenart seines Psalmenverständnisses verraten muß.

---

Es wäre allerdings ein Zeichen kleinen Geistes, wenn jemand sich ob dieser geringfügigen und durchaus vollziehbaren Klosterreminiszenzen aufregen wollte und sie nicht begriffe als das, was sie sind: ein tägliches, ehrfurchtsvolles Sich-Neigen der Weltkirche vor den uralten Lehrmeistern des Betens in den Klöstern St. Benedikts.

<sup>3</sup> Vgl. ihre Mahnung zur Wiederaufnahme der Volksvesper dort, wo sie abgekommen ist: KAA 92 (1948), S. 108: Nr. 148.

<sup>4</sup> Sie wird im Folgenden in Kapitel-, Zeilen- und (eingeklammelter) Seitenzahl jeweils nach der Ausgabe von B. Linderbauer OSB im *Flor. Patr.*, Fasc. XVII (Bonn 1928) zitiert. Als bedeutsamster neuerer Kommentator wird immer wieder (lediglich mit Verfassernamen und Seitenzahl) der große verewigte Laacher Abt Ildefons Herwegen mit seinem Regelkommentar „Sinn und Geist der Benediktinerregel“ (Einsiedeln/Köln 1944) angeführt werden.

<sup>5</sup> Vgl. P. Volk OSB, *Die Schriftzitate der Regula St. Benedicti* = Texte und Unters., hrsg. durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt., Heft 15/17 (1929), Anhang (3): das übrige AT ist insgesamt nur mit 19, das ganze NT mit 46 Zitaten vertreten.

Wie reizvoll müßte es allein schon sein, auf Grund dieses Materials einmal ganz allgemein nach dem Ethos des Psalmengebetes zu fragen, das Benedikt vorschwebt! Da würden wir etwa hören, wie alle liturgische Psalmodie getragen und gleichsam durchzittert sein muß vom Wissen um eine besondere Nähe und Gegenwart Gottes<sup>7</sup>, wie sie aber nicht nur gottesdienstliches, sondern zugleich gottgewirktes Tun ist, *opus Dei* im Doppelsinn von „*opus a nobis Deo oblatum*“ und „*opus in nobis a Deo perfectum*“: „Leiturgia“ und „Theurgia“ zugleich<sup>8</sup>. Wir würden der berühmten Formel aus dem 19. Kapitel begegnen, nach der unser Innerstes „ein Herz werden“ (*con — cordare*) soll mit dem heiligen Gebetswort: *Sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae*<sup>9</sup>. Wir würden vom Begriff des „*tremor divinus*“<sup>10</sup> zu sprechen haben, jener heiligerzitternden Ehrfurcht, wie sie Benedikt besonders den Brüdern ans Herz legt, die eine Gebetsstunde einmal notgedrungen außerhalb des Chores und ohne die Stütze der Ehrfurcht, die er dem Betenden bedeutet, an der Stätte ihrer Arbeit verrichten müssen<sup>11</sup>; sie sollen der besonderen Zerstreuungsfahr, wie sie dem Psalmenbeten eigen ist und wie sie tröstlicher Weise selbst die Väter der Wüste empfunden haben<sup>12</sup>, durch gesteigerte äußere Ehrfurchts- und Demutshaltung entgegenwirken; im Gegensatz zur stehend verrichteten Psalmodie im Chor sollen sie psallieren *cum tremore divino flectentes genua*<sup>13</sup>. Wir würden schließlich von dem so wichtigen kontemplativen Ausklingenlassen der Psalmodie in stillem Herzensgebet der Gemeinschaft<sup>14</sup> oder auch des einzelnen im Chor zurückgebliebenen Mönches<sup>15</sup> zu reden haben, das die

<sup>6</sup> Vgl. ebda (13) — (25). Der gleiche Verf. hat in den Bened. Stud. u. Mitt. 48 (1930), 83/97 diese 53 Psalmenzitate der Regula auf ihre Textgestalt untersucht: dem Psalterium Romanum zugehörig, zeigen sie auffällige Verwandtschaft mit dem altirischen Psaltertext.

<sup>7</sup> XIX, 1—3 (40): *Utique credimus divinam esse praesentiam . . . maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus eum ad opus divinum adstimus.*

<sup>8</sup> Vgl. Herwegen 181. Im Verlaufe unserer Untersuchung wird sich herausstellen, daß in diesen Formulierungen überall *Deus = Christus* ist. *Opus Dei* ist für Benedikt liebender Christdienst; daher die Gleichheit der Formel „*nihil praeponere*“, wenn von der Christusliebe und wenn vom *Opus Dei* die Rede ist: XLIII, 5 f. (52), LXXII, 9 f. (74), IV, 11 (24).

<sup>9</sup> XIX, 8 f. (40). Vgl. Herwegen 183, der hier auf einer Interpretation fußt, die Viktor Warnach OSB von dieser Regelstelle im Lit. Leben 5 (1938), 89/110 (= Ehrengabe für I. Herwegen) gegeben hat.

<sup>10</sup> Auch hier geht es um den „*tremor coram Christo*“; zu seiner Auswirkung in der eucharistischen Frömmigkeit; vgl. Jos. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Münster 1925), 217/23.

<sup>11</sup> L, 5 (58).

<sup>12</sup> Vgl. etwa den Ausspruch des Abbas Evagrius in den *Apophthegmata Patrum*: *Magnum quidem est orare sine distractione, sed maius est, sine distractione psallere* (PG 65, 174).

<sup>13</sup> Vgl. Herwegen 299/302.

<sup>14</sup> Kap. XX (40).

<sup>15</sup> Kap. LI (58). Sowohl hier wie XX, 6 ist der Eigencharakter dieses stillen Herzensgebetes durch das Motiv von den „*lacrimae*“ unterstrichen.

entscheidende Brücke von der Welt der Liturgie zur Welt des Privatgebets schlägt.

Aber wir müssen und können es in der Frage nach dem Ethos des Psalmengebets in der Regula St. Benedicti bei diesen knappen Andeutungen belassen. So richtig und wichtig die skizzierten Antworten Benedikts sind, so tragen sie doch keine ausgesprochen benediktinische Eigenprägung; sie wiederholen nur mit benediktinischem Akzent, was ein ganzer Strom altchristlicher Gebetsweisheit aussagt<sup>16</sup>; zudem treffen sie durchaus noch nicht ins Herz der spezifischen Psalmenproblematik; denn bei näherem Zusehen stellt es sich heraus, daß sie unabhängig vom Gebetsinhalt irgendwie von allem liturgischen Beten gelten. So dürfen wir den Kreis unserer Befragung der Regula enger ziehen.

### I. Christus, der Gott der Psalmen

Der Kern der Psalmenproblematik liegt nicht auf der psychologischen, sondern auf der theologischen Ebene. Er ist kurz gesagt in der Frage nach dem Gott der Psalmen enthalten. Zu wem betet der Christ mit seinem so weit über das atl. Gottesbild hinausgewachsenen Glaubenswissen um die Mysterien des dreifaltigen Gottes die atl. Psalmen? Einzig diese entscheidende Frage wollen wir an Benedikt und seine Regula richten, daß er uns von den Wurzeln her Lehrmeister rechten christlichen Vollzugs der atl. Gebetswelt der Psalmen werde.

Die Antwort, die wir erhalten, ist überraschend — für manchen vielleicht bestürzend — einfach. Der Gott der Psalmen ist für Benedikt Christus; das göttliche Gegenüber, mit dem der Psalmenbeter Zwiesprache hält, ist für ihn nicht etwa der Vater unseres Herrn Jesus Christus, sondern dieser Herr Jesus Christus selbst, der menschgewordene und verherrlichte Sohn Gottes, der Kyrios. Es ist zwar nicht so, daß diese Auffassung von Christus als dem Gott der Psalmen irgendwo in der Regula nach Art einer These aufgestellt würde; sie ist vielmehr der noch selbstverständliche Untergrund, auf dem alles Reden von Psalmen und Psalmodie aufruht.

Aus dem umständlichen Beweisgang, der sich für diese unsere Behauptung führen läßt<sup>17</sup>, und der nicht zuletzt auf einem eindringenden Verhör der Psalmenzitate der Regula aufbaut, soll hier nur das Kernstück herausgegriffen werden, die Interpretation zweier Stellen, an denen

<sup>16</sup> Vgl. etwa die Parallele, die Herwegen 185 Anm. 6 zu dem oben erwähnten Motiv „Mens concordet voci“ aus Kap. XIX bei Niketas von Remesiana beibringt.

<sup>17</sup> Er ist von mir in zwei Vorlesungen vorgelegt worden, die ich am 8. und 9. Juli 1948 gelegentlich der Eröffnung des Abt-Herwegen-Instituts in der Abtei Maria-Laach über „Die Psalmenfrömmigkeit der Regula St. Benedicti“ gehalten habe. Sie sollen mit entsprechendem kritischem Apparat im Laufe des Jahres 1949 in den „Laacher Hefen“, einer zwanglosen Folge zum Thema „Liturgie und Mönchtum“, die eben zu erscheinen begonnen hat, einem weiteren Kreise zugänglich gemacht werden.

die Regula ausdrücklich vom göttlichen Gegenüber des Psalmenbeters spricht.

Es ist das zunächst im Kapitel XVI der Fall, wo es nach Aufzählung der Gebetsstunden der Nacht und des Tages zusammenfassend von ihnen und ihrer Psalmodie heißt: *Ergo his temporibus referamus laudes creatori nostro super iudicia iustitiae suae*<sup>18</sup>. Für ein ungeschultes Auge scheint dieser Text zunächst gegen unsere These zu sprechen, sind wir doch heute gewohnt, die Schöpfung ausschließlich dem Vater zu appropriieren. Das ist aber in der Umwelt Benedikts durchaus noch nicht so; hier ist im Gegenteil nach einer theologisch ebenso berechtigten Appropriationsweise<sup>19</sup> das Motiv „Christus (=Verbum) creator“ geläufig<sup>20</sup>. Es kommt hinzu, daß die Psalmodie hier unter Anspielung auf Ps. 118,62 als Lobpreis des Richtergottes umschrieben wird; „Richtergott“ ist aber für das Empfinden zumindest eines altchristlichen Lesers zu einer eindeutigen Christusprädikation geworden: *Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio* (Jo 5, 22). Man muß schließlich in diesem Zusammenhang wissen, daß eine eschatologische, um Christus, den Richter kreisende Gedankenreihe zu den bezeichnendsten Charakteristika der Frömmigkeit der Regula St. Benedicti gehört<sup>21</sup>. Es ist interessant, daß in einem sehr alten Hymnus, der vielleicht sogar Gregor d. Gr. zum Verfasser hat<sup>22</sup>, auf die erste Hälfte unseres Psalmverses (*Media nocte surgebam ad confitendum tibi*) eben in dem Sinne angespielt wird, daß der Psalmist hier prophetisch vom nächtlichen Lobe Christi, des Schöpfers, gesprochen habe; die Urfassung des jedem Brevierbeter geläufigen Matutin-Hymnus, der in der heutigen Gestalt mit den Worten „*Primo die quo Trinitas*“<sup>23</sup>, beginnt, liest in der zweiten Strophe:

Et nocte quaeramus pium,  
(d. h. pium conditorem resurgentem<sup>24</sup>)  
Sicut prophetam novimus.

Die zweite, noch eindeutigere Stelle findet sich am Ende des grundsätzlichen XIV. Kapitels: *De disciplina psallendi*, wo die Ausrichtung

<sup>18</sup> XVI, 7–9 (37).

<sup>19</sup> Vgl. Jo 1, 10 und Kol 1, 16 f.

<sup>20</sup> Vgl. aus vielen Beispielen nur den Auftakt des erst seit dem 10. Jahrhundert bezeugten Adventshymnus „*Creator alme siderum*“, wo die dritte Zeile (*Jesu, redemptor omnium*) deutlich erkennen läßt, daß es sich um das Motiv „Christus creator“ handelt.

<sup>21</sup> Vgl. Herwegen 14. 140.

<sup>22</sup> Vgl. Cl. Blume, *Unsere liturgischen Lieder* (Regensburg 1932), 77.

<sup>23</sup> Die Unstimmigkeit der heutigen Fassung, die in Z 2 die Dreifaltigkeit und in Z 3 den Auferstandenen als „conditor“ bezeichnet, ist erst durch die unglückliche Hymnenkorrektur unter Urban VIII. entstanden; die Urgestalt der Strophe ist ganz vom Christus-creator-Motiv getragen und lautet: *Primo dierum omnium / Quo mundus exstat conditus / Vel quo resurgens conditor / Nos morte victa liberat*; vgl. Cl. Blume 77/79.

<sup>24</sup> Vgl. Cl. Blume 81.



der Psalmodie schließlich so umschrieben wird: Ergo consideremus, qualiter oporteat in conspectu Divinitatis et angelorum eius esse et sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae<sup>25</sup>. Es kann kein Zweifel sein, daß die von Engeln umringte „Divinitas“, vor der und zu der hin die Psalmodie sich abspielt, Christus ist. Der Gebrauch des Abstraktums „Theiôtes“ für Christus ist auch den Apophthegmata Patrum geläufig<sup>26</sup>; mit Recht weist Ildefons Herwegen zur Illustration unserer Regelstelle auf die mit Benedikt etwa gleichzeitigen ravennatischen Mosaiken hin, zu deren beliebtesten Motiven die von Engeln eskortierte „Maiestas Domini“ (=Christi) gehört<sup>27</sup>. Der Psalmodierende weiß sich in heiligerzitternder Ehrfurcht vor dem Angesichte des von Engeln umringten Kyrios stehen. Er ist das große „Du“, auf das all sein Psallieren zugeht; so ist der berühmte, nicht umsonst von Benedikt in diesem Zusammenhang zitierte Psalmvers aufzufassen: In conspectu angelorum psallam tibi (Ps 137,1). Er ist es, vor dem der Psalmenbeter schließlich am Ende der Psalmodie in stiller Herzenszwiesprache in die Kniee sinkt, nach einem einprägsamen, offenbar österlich gefärbten Bildwort der Regula Magistri<sup>28</sup> gewissermaßen die Füße Christi umfangend: ut . . . praesentis Christi videatur pedes tenere<sup>29</sup>.

Es ist eine überraschend einfache Antwort, die unser Lehrmeister uns auf die Kernfrage der Psalmenproblematik gibt, der schlichteste Weg zur Psalmenverchristlichung, der denkbar ist: der Gott der Psalmen ist Christus; wo sie Du sagen, betet der Christ sie zu Christus.

## II. Die vorbenediktinischen Wurzeln

Es ist nun auch hier nicht so, als ob Benedikt diese seine Antwort aus eigenem neu gefunden hätte. Er hat das Psalmenbeten zu Christus als einen von zwei Typen altchristlicher Psalmenfrömmigkeit vorge-

<sup>25</sup> XIX, 7—9 (40).

<sup>26</sup> PG 65, 339 (Poimen 71).

<sup>27</sup> Herwegen 182 f.

<sup>28</sup> Bedeutsam verstärken ließe sich unsere Argumentation von der Rolle des Christus-Vater-Motivs in der Regel her; vgl. u. Anm. 55.

<sup>29</sup> Regula Magistri, cap. XLVIII (PL 88, 1010). Zum Verhältnis zwischen Regula St. Benedicti und Regula Magistri vgl. jetzt H. Frank, Die Regula Benedicti als Quelle des Regula Magistri in: Vir Dei Benedictus (Münster 1948), 189/195.

<sup>30</sup> Höchstwahrscheinlich ist Mt 28,9 mit im Spiel, wo es von den am Ostermorgen vom Grabe heimkehrenden Frauen heißt: Et ecce Jesus occurrit illis dicens; Ave. Illae autem accesserunt et tenuerunt pedes eius. Man wird — von der Ikonographie her gesehen — auch an die verwandte Magdalenaszene nach Jo 20, 11—18, denken können. Dabei ist zu bedenken, daß eine uralte, bis in Hippolyts Hoheliedkommentar zurückreichende Tradition in der Magdalena dieser Szene einen Typus der Ecclesia, der neuen Eva, sieht, die nicht von ungefähr „im Garten“ dem neuen Adam begegnet; vgl. Ae. Löhr, Das Herrenjahr II (Regensburg 1942), 133. — In seiner verhaltenen Weise sagt Benedikt das Gleiche, wenn er an der entsprechenden Stelle XX, 4 f. (40) den Terminus „supplicare“ gebraucht, in dem ja für den Lateiner das Bild der Flehgebärde des „Von-unten-Umfassens“ mitklang.

funden, hat diesen Typus dann allerdings in seiner Welt entscheidend ausgeprägt und ihm ein Gewicht und eine Ausschließlichkeit gegeben, wie er sie vor ihm doch nirgendwo gehabt haben dürfte.

Die Geschichte dieses Typus christlicher Psalmenfrömmigkeit reicht nicht nur weit über Benedikt zurück, seine tiefsten Wurzeln liegen im Erdreich des NT. Hier bereits beginnt man allenthalben unbedenklich und kommentarlos in atl. und nicht zuletzt in Psalmenzitaten<sup>30</sup> unter dem Kyrios (= Jahwe) der LXX den Kyrios Jesus Christus zu verstehen; hier bereits geschieht es, daß der sterbende Stephanus das Psalmwort aus der Sterbestunde des Meisters (Ps 30,6) das er, leise abgewandelt<sup>31</sup>, wiederholt, bezeichnenderweise nicht mit dem Meister an den Vater, sondern an diesen seinen Meister selbst richtet: Domine Jesu, suscipe spiritum meum (Apg 7,59). Es ist ein hochbedeutsamer, von der Forschung bisher nicht entsprechend gewürdigter Sachverhalt, vor dem wir hier stehen: Psalmenbeten zu Christus, wie es uns in seiner reinsten Ausprägung in der Regula St. Benedicti entgegentrat, ist keine nachträgliche und willkürliche Adaptation des Psalters für christliche Zwecke, wie mancher auf den ersten Blick meinen mag; es ist gebetsgeschichtlich und insbesondere gebets-theologisch einwandfrei in der Gebets- und Gedankenwelt des NT verankert. Wer das, was der atl. Beter im Psalm von und zu seinem Bundesgott Jahwe, von seiner Treue und seinem Erbarmen singt, auf den im Neuen Bunde auf uns zugekommenen menschengewordenen Gottessohn überträgt, der steht nicht auf dem schwankenden Boden zeitgebundener allegorischer Spielereien, sondern auf dem Felsengrund des Menschwerdungsdogmas.

Der Strang solchen Psalmenbetens zu Christus ist in den Jahrhunderten zwischen dem NT und Benedikt nie mehr abgerissen. Schon Justin der Märtyrer<sup>32</sup> z.B. († um 165) kennt jenen uralten christlichen Zusatz zu Ps 95, der dann für die Geschichte christlicher Kreuzesfrömmigkeit so bedeutsam geworden ist<sup>33</sup>, und der ganz selbstverständlich voraussetzt, daß der Gott des Ps 95 Christus ist; denn er fügt ohne weiteres in die Aussage über das Thronen Gottes in V 10 ein „a ligno“ ein:

<sup>30</sup> Vgl. etwa Hebr. 1, 10–12 (Ps 101, 26–28) oder Eph 4,8 (Ps 67, 19); im zweiten Falle geht die Kühnheit, mit der das NT sich des AT bemächtigt, so weit, daß durch Texteingriff aus dem fordernden Gottkönig Jahwe der schenkende Gottkönig Jesus wird: *de dedit* (statt „*accepit*“) *dona in hominibus*.

<sup>31</sup> Die Verschiedenheit der Textform wird irrelevant, wenn man bedenkt, daß der Verfasser offenbar sagen will, Stephanus habe in seiner Sterbestunde die Sterbegebete des Meisters nachgesprochen; denn nicht nur unser Gebetswort, sondern auch das „*Domine ne statuas illis hoc peccatum*“ (Apg 7,60) hat seine Entsprechung in den Sterbebeten Christi in der Form wie der lukanische (!) Bericht sie bietet: Lk 23, 34, 46. A. Klawek, Das Gebet zu Jesus = Ntl. Abh. VI/5 (Münster 1921), 47 spricht denn auch unbedenklich von Identität zwischen den beiden Gebeten Apg 7, 59–Lk 23, 46.

<sup>32</sup> Dial. c. Tryph. 73. 74 (182 ff. Goodspeed).

<sup>33</sup> Die Ikonographie des Kreuzes z. B. steht ein Jahrtausend lang im Bann dieses Psalmworts.

Regnavit a ligno Deus. Ein besonders charakteristisches Beispiel, das in der gleichen Richtung liegt, ist die uralte Deutung der „Flügel Gottes“, von denen der Psalmenbeter zu wiederholten Malen<sup>34</sup> als von seiner Zuflucht redet, auf die am Kreuze ausgebreiteten Arme Christi<sup>35</sup>. Sie taucht in ihren ersten Umrissen im Physiologus<sup>36</sup> und bei Hippolyt<sup>37</sup> auf; Ambrosius<sup>38</sup> und Augustinus<sup>39</sup> reichen sie an die Frömmigkeit des MA weiter; Thomas von Aquin<sup>40</sup> ist sie vertraut, und bis tief ins 19. Jh. hinein bleibt sie den Frommen irgendwie lebendig<sup>41</sup>.

Es ist bezeichnend, daß auch die beiden ältesten liturgischen Verwendungen des Psalters, die wir kennen, beide ohne weiteres in dem Gotte des betr. Psalmes Christus sehen: die taufiliturgische Verwendung von Ps 22 (*Dominus=Christus regit me*)<sup>42</sup> und die eucharistische Verwendung von Ps 33 (*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus=Christus*)<sup>43</sup>. Es kann kein Zweifel sein, daß die Volksfrömmigkeit der Märtyrerkirche, in der das Gebet zu Christus nach Ausweis der Apokryphen und der Märtyrerakten so mächtig war<sup>44</sup>, ein fruchtbarer Nährboden für dieses Psalmenbeten zu Christus werden mußte.

Es gab allerdings neben diesem ersten einen zweiten Strang altchristlicher Psalmenfrömmigkeit, der auf Verankerung in der Welt des NT den gleichen Anspruch machen konnte wie das Psalmenbeten zu Christus. Es ist die Psalmenfrömmigkeit, die in Christus nicht den Gott, sondern den Beter der Psalmen sieht. Sie kommt auf dem Wege jener typologischen, schon im Munde des Meisters selbst<sup>45</sup> bezeugten Schrift- und Psalmenauffassung zustande, die in Christus die Erfüllung all der Gestalten sieht, die im Psalter betend ihren Mund auf tun: Er ist der wahre David, der König, der unschuldig verfolgt und gerettete Gerechte: in allen Psalmen erklingt seine Stimme. Die Tatsache, daß Christus selbst nach dem Ausweis der hl. Schriften Psalmen gebetet hat, insbesondere die Rolle des messianischen Psalmes 21 in der Leidens-

<sup>34</sup> Ps. 16, 8; 35, 8; 56, 2; 60, 5; 62, 8; 90, 4.

<sup>35</sup> Entscheidend für diese Deutung ist offenbar das Hennengleichnis Mt 23, 37 geworden, in dem der Herr selbst das Bild von den schutzpendenden Flügeln auf sich anwendet. Dieses Herrenwort ist früh auf die am Kreuze ausgebreiteten Arme Jesu gedeutet worden; vgl. bes. Hippolyt, *De antidr.* 61 (GCS I/2, 42 Adelis).

<sup>36</sup> Kap. 34 (264 f. Laudiert).

<sup>37</sup> Die in Anm. 35 zitierte Stelle enthält Anklänge an unsere Psalmworte.

<sup>38</sup> Ambrosius, *Expos.* in Ps 118: 3, 19 (CSEL 62, 51 Petschenig): *David in umbra alarum Domini Jesu (gemeint ist nach dem Kontext crucifixi) sperare se dicit.*

<sup>39</sup> Augustinus, *Enarr.* in Ps 90 I (PL 37, 1152 f.).

<sup>40</sup> Thomas von Aquin, In Ps 16, 6: ... *vel duo alae sunt brachia Christi extenta in cruce: Opera omnia XVIII* (Parisiis 1876), 303.

<sup>41</sup> Vgl. etwa Maurus Wolter, *Psallite sapienter II* (Freiburg 1876), 484 zu Ps 60, 5.

<sup>42</sup> Vgl. J. Quasten, *Der Psalm vom Guten Hirten in der altchristlichen Kultmystik und Taufiliturgie: Lit. Leben* 1 (1934), 132/41.

<sup>43</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, *Idthys II* (Münster 1922), 492 f.

<sup>44</sup> Vgl. die Einzelbelege in der in Anm. 31 zitierten Darstellung von A. Klawek.

<sup>45</sup> Vgl. etwa die Zitation von Ps 40, 10, wie sie Jo 13, 18 vorliegt.

geschichte, mußten einer solchen Auffassung bedeutenden Vorschub leisten. So beherrscht sie denn auch auf weite Strecken das Bild altchristlichen Psalmenverständnisses<sup>46</sup>.

Es ist bekannt, wie sehr dieser zweite Weg der Psalmenverchristlichung Augustinus am Herzen gelegen hat, wenn auch der erste ihm durchaus nicht fremd war<sup>47</sup>, wie sehr seine unvergänglichen Enarrationes in psalmos von diesem einen Leitmotiv beherrscht sind, daß aus allen Psalmen die Stimme Christi erklinge, die Stimme des Hauptes, in die die der Glieder gleichsam einfallen, nicht zu Christus, sondern mit Christus zum Vater Psalmen betend: *Psalmus vox totius Christi, corporis et capitis . . . eius vocem in omnibus psalmis . . . notissimam iam et familiarissimam debemus habere tamquam nostram*<sup>48</sup>. Die Großartigkeit der theologischen Konzeption, die hier im Psalmenbeten jedesmal den Gesamtkosmos der christlichen Heilswelt, den Mystischen Herrenleib mit seinem Haupte einstimmend in das Gebet zum Vater, aufleuchten läßt, aber nicht zuletzt auch das übermächtige Patronat Augustins haben diesem zweiten Weg altchristlicher Psalmenfrömmigkeit bis in die Gegenwart<sup>49</sup> ein Uebergewicht gesichert, vor dem die schlichtere Weise des Psalmenbetens zu Christus, die wir als die benediktinische glaubten erweisen zu können, gänzlich in den Hintergrund trat. Wer auf mittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen vom Munde der Stifterfigur ein Spruchband zum Gekreuzigten hinaufführen sah, auf dem „*Miserere mei Deus*“, also der Auftakt des Ps 50 stand<sup>50</sup>, der hatte das unbehagliche Gefühl, die monumentale Größe des Psalters im Sinne jener bekannten, (tatsächlich nicht immer ganz gesunden) mittelalterlichen „Jesusfrömmigkeit“ verfälscht zu sehen. Er ahnte nicht, daß man bereits im Ägypten des 4. Jahrhunderts den gleichen Psalm in der gleichen Richtung gebetet hat<sup>51</sup>, noch weniger, daß solches Psalmenbeten zu Christus als dem Gott der Psalmen als typisch benediktinisch bezeichnet werden

<sup>46</sup> Weil dieses typologische Psalmenverständnis in seiner Gesamtheit in einer heute nicht mehr vollziehbaren Weise als eigentliche Prophetie gewertet wurde, kam ihm hohe katechetische Bedeutung zu.

<sup>47</sup> Vgl. das oben (Anm. 39) angeführte Beispiel der Deutung des Flügelgleichnisses in Ps 90 oder Enarr. in Ps 22 (PL 36, 182): *Ecclesia loquitur Christo*. Eine genaue Untersuchung über das Verhältnis von „cum Christo“ und „ad Christum“ in den Enarr. in Ps. steht noch aus.

<sup>48</sup> Aug., Enarr. in Ps 42 (PL 36, 476).

<sup>49</sup> Die gesamte jüngste Renaissance des Gedankens von der Verchristlichung des Psalters steht in seinem Bann; vgl. etwa den gewundenen Versuch, selbst Ps 50 als „vox Christi“ zu erklären bei Pl. Rupprecht OSB in Lit. Leben 4 (1937), 159/76.

<sup>50</sup> Ein weitverbreitetes Motiv; vgl. etwa die beiden bedeutenden m. a. Gemälde mit Kreuzesdarstellung, die sich im Besitz des Mutterhauses der Borromäerinnen in Trier bzw. des Erzbischöflichen Priesterseminars in Bensberg befinden.

<sup>51</sup> Vgl. den in oberägyptischen Hs. des 4. Jahrhunderts bezeugten christlichen Zusatz zu V 9a: *Asperges me hyssopo „apo tu haimatos tu xylu“*: A. Rahlfs, Septuaginta X: Psalmi cum Odis (Göttingen 1931), 163.



könne, erst recht nicht, daß es nicht minder als das augustinische Psalmenbeten mit Christus zum Vater eindeutig in der Gedankenwelt des NT verwurzelt ist.

### III. Die überzeitliche Tragweite

Erst vor diesem Gesamthintergrund der Frühgeschichte christlicher Psalmenfrömmigkeit, wie wir ihn hier zu skizzieren versuchten<sup>62</sup>, wird deutlich, was wir meinen, wenn wir Benedikt und nicht Augustin als Lehrmeister des christlichen Psalmengebetes bezeichnen. Es kann sich hier nach allem Gesagten nicht um ein theologisches Werturteil handeln. Wir sahen, wie beide Sichten sich zu ihrer theologischen Legitimierung auf Verwurzelung in der Gedankenwelt des NT berufen können. Wenn wir uns trotzdem für Benedikt entscheiden, so stehen gebetspsychologische Überlegungen im Hintergrund. Sie dürften schon für Benedikt selbst maßgebend gewesen sein, als er sich entschloß, dem verehrten Augustin<sup>63</sup> in diesem Punkte nicht zu folgen. Offenbar hat ihm das feine psychologische Fingerspitzengefühl, von dem seine Regula auf jeder Seite Zeugnis gibt, gesagt, daß er seinen schlichten Mönchen einen Gebetsvollzug nicht zumuten durfte, der jedesmal erst auf dem Wege ausgesprochener theologischer Reflexion (*vox Christi = vox capitis = vox membrorum = vox mea*) zum Ziele kommt, ja der jedesmal, wenn aus dem Psalm Sündennot zu reden beginnt, jener eigenartigen „Umschaltung“ bedarf, wie sie jedem Leser der *Enarrationes in psalmos* aus vielen Beispielen vertraut ist: *Numquid hoc Christus (i. e. loquitur)? Numquid hoc caput illud nostrum sine peccato? . . . Immo ipse ex membris suis*<sup>64</sup>! So geht Benedikt mit den Seinen den schlichteren, volksfrommen Weg des Psalmenbetens zu Christus, auf dem der Psalm unmittelbar Stimme unseres Jammers und unseres Jubels, unserer Sünde und unserer Seligkeit bleibt, wie er denn auch die gesamte Frömmigkeit seiner Regula unter das volksfromme Motto von der „Vaterschaft Christi“<sup>65</sup> gestellt hat.

<sup>62</sup> Die Skizze beruht auf weitergreifenden eigenen Untersuchungen des Verfassers zur Psalmenfrömmigkeit der Alten Kirche, so der (noch ungedruckten) Bonner Habilitationsschrift vom Jahre 1944: „Das Psalmenverhältnis der Alten Kirche bis zu Origenes I: Ps 1—20“ sowie der Bonner Antrittsvorlesung vom 14. 12. 1946 über „Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“, die binnen kurzem im Verlage Herder in Freiburg im Druck erscheinen soll.

<sup>63</sup> Vgl. die häufigen Augustinusanklänge, wie sie der Apparat der Ausgabe von Linderbauer nachweist, und wie sie wohl nur aus persönlicher Vertrautheit Benedikts mit dem Schrifttum Augustins zu erklären sind.

<sup>64</sup> Augustinus, *Enarr. in Ps* 40, 6 (PL 36, 459).

<sup>65</sup> Entscheidend ist hier II, 5 f. (20). (Christus pater der Gott der Psalmen!) Die Wurzeln dieses „Christus-Vater-Motivs“, das zwar in unserer differenzierten theologischen Redeweise keinen Raum mehr hat, das aber nichts anderes meint als das unverfängliche „*auctor vitae*“ (Apg 3, 15) des hl. Petrus, reichen bis in die Volksfrömmigkeit des 2. Jahrh. zurück; schon in der ältesten auf uns gekommenen christlichen Predigt, dem sogen. 2. Klemensbrief aus der Zeit um 150, begegnet es nicht weniger als dreimal.

Darüber hinaus dürfte Benedikt lebendiger, als es uns Spätgeborenen noch möglich ist, gespürt haben, wie der Psalm selbst kraft des Gebetstypus, den er im allgemeinen verkörpert, auf ein unmittelbares, unreflektiertes Dasein hindrängt. Man könnte von einem „eruptiven“ Gebetstypus sprechen, wie er analog in der Liturgie noch im Hymnus und in der Akklamation, im Privatgebet fast immer vorliegt. In all diesen Bereichen ist denn auch seit alters das „ad Christum“ vorherrschend<sup>56</sup>, während der oratorische Gebetstypus, wie er im liturgischen Priestergebet vorliegt, mit seinem sorgsamem Auseinanderfalten der Gebetsgedanken, unter dem Gesetze des „per Christum“ steht<sup>57</sup>. Eruptives Beten verträgt keine umständliche theologische Reflexion; es sucht ein unmittelbares Du, vor dem es das Herz ausschütten kann; das unmittelbarste Du aber, auf das das nach Gott suchende Herz eines Beters post Christum natum stößt, ist zu allen Zeiten nach unwandelbaren Gesetzen christlicher Frömmigkeit das Du des menschengewordenen, mit einem Menschenherzen auf uns zugekommenen Sohnes Gottes.

Es gibt Stellen im Psalter, etwa das großartige „Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum“ in Ps 83,3, an denen das Herz des christlichen Beters es geradezu als störende Unstimmigkeit empfinden würde, wenn es solch ein Wort nicht unmittelbar an den Einen richten dürfte, den mit allen großen atl. Gottesnamen und Gottesprädikationen nennen zu können der Inbegriff unseres Glaubens ist. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß Benedikt nicht zuletzt gerade deshalb seine Mönche die Psalmen zu Christus beten gelehrt hat, weil ihm an dem immerwährenden betenden Einüben des Glaubens an die Gottheit Christi gelegen war, das mit solchem Psalmenbeten zu Christus gegeben ist. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß die ganze Frömmigkeitswelt, aus der er kommt und in der er darinsteht, immer noch vom antianianischen Gegenstoß durchzittert ist<sup>58</sup>. Wo immer man in der Christologie betont antimonophysitisch denkt, wird denn auch benediktinische Psalmenfrömmigkeit, wie wir sie hier dargestellt haben, am wenigsten auf Verständnis hoffen dürfen<sup>59</sup>.

Die Hoffnung, daß wir von dem Lehrmeister, den wir in der entscheidenden Kernfrage der Psalmenproblematik, der Frage nach dem

<sup>56</sup> Für die Akklamation vgl. jetzt Th. Klauser, Art. Akklamation: Reall. f. Ant. u. Chr. I, 227/31.

<sup>57</sup> Vgl. hier das grundlegende, oben in Anm. 10 zitierte Werk von Jos A. Jungmann.

<sup>58</sup> Vgl. dazu jetzt Jos. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen MA.: Zeitschr. f. Kath. Theol. 69 (1947), 36/99.

<sup>59</sup> Vgl. etwa Karl Adam, Christus, unser Bruder (Regensburg<sup>2</sup> 1933), 78 f.: „Die entscheidende Bedeutung Christi für uns, für unsere Weltzeit, ist nicht die, daß er schon jetzt als der menschengewordene Gott die Anbetung der Menschen entgegennimmt, sondern ist die, daß er als der neue Mensch alle Heilswilligen seinem Leibe eingliedert und als König des neuen Gottesvolkes dem Vater entgegenführt.“

Gott der Psalmen, anrufen haben, eine überzeitlich gültige Antwort erhalten würden, hat uns nicht betrogen. Die Antwort, die wir in Händen halten, zeigt uns nicht nur den schlichtesten, einem christlichen Schulkinde klarzumachenden Weg zur Verchristlichung des Psalters<sup>60</sup>; wir sahen sie darüber hinaus aus einer theologischen und psychologischen Motivwelt herauswachsen, die heute noch genau so gültig ist wie vor 1400 Jahren. Gewiß wird man einem heutigen theologisch geschulten Mönch und Kleriker Psalmenbeten im augustinischen Sinne *cum Christo ad Patrem* eher zumuten können — etwa bei der Rezitation des Ps 21 in der Freitagsprim —, ja es gibt eine Phase der Jahresliturgie, in der Psalmenbeten im augustinischen Sinne geradezu intendiert ist: die Passionszeit, in der die Liturgie bewußt immer wieder aus den Psalmen die *vox Christi patientis* aufklingen läßt<sup>61</sup>. Aber eine durchgängige Lösung insbesondere für den Wochenpsalter dürfte das selbst für einen heutigen Brevierbeter nicht sein. Auch ihn wird der eruptive Charakter des Psalms, das Bedürfnis, das glaubende und liebende Dsagen zu Christus einzuüben, immer wieder auf unseren schlichteren benediktinischen Weg hinüberdrängen, und wenn er ein vielgeplagter Weltpriester und Seelsorger ist, der vielleicht Mühe hat, daß ihm die übermüden Augen nicht zufallen über seinem Psallieren, so wird er doppelt froh sein, einen Weg zu wissen, auf dem ihm die entscheidende Verwandlung seines Brevierpsalters in ein Christusgebetbuch ohne alles innere Aufgebot gelingt.

<sup>60</sup> Das vielberedete Problem der Fludpsalmen läßt sich allerdings von hierher nicht lösen. Hier hat die augustinische Auffassung einen gewissen Vorsprung, da sie die Möglichkeit gibt, die Flüche des Psalmenbeters als das endgültige „*Vae*“ Christi, des Weltenrichters zu verstehen. Innerhalb der benediktinischen Psalmenauffassung bleibt m. E. hier nur der (bei den Psalmen häufig unumgängliche) Übergang von mitvollziehendem Beten zu schlichtem Lesen, das dankbar um das Erhobensein auf eine höhere Offenbarungsstufe weiß (vgl. H. Junker, Das theologische Problem der Fludpsalmen: *Pastor bonus* 51 [1940], 65/74), es sei denn, daß man sich zu kühnem, ins Gebet einfließenden ntl. Weiterdenken entschließen könnte, wie wir es o. Anm. 30 bei Paulus beobachteten, oder wie es noch vor einem halben Jahrhundert Theresia von Lisieux ganz geläufig ist; jeden Morgen beteuert sie im Anschluß an das „*Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem*“ (Ps 118, 112) in der Sext ihrem Jesus (man beachte die „benediktinische“ Gebetsrichtung!), in Wirklichkeit geschehe dieses Neigen ihres Herzens zu seinen Geboten nicht „*propter retributionem*“, sondern einzig aus Liebe zu ihm und um Seelen zu retten: *Conseils et Souvenirs* = Anhang zu *Histoire d'une âme* o. J. (1924), 289.

<sup>61</sup> Neben solchen Partien der liturgischen Psalmodie, die die augustinische Auffassung („*cum Christo*“) intendieren, gibt es solche, in denen die Antiphonenauswahl einwandfrei erkennen läßt, daß die benediktinische Auffassung („*ad Christum*“) intendiert ist; vgl. etwa die überwiegende Mehrzahl der Matutin-Psalmen an Christi Himmelfahrt; hierher gehört m. E. ein Großteil der Meßpsalmodie; vgl. Jos. A. Jungmann, Die Nadfeier von Epiphanie im *Missale Romanum*: *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 66 (1942), 39/46. In beiden Fällen handelt es sich allerdings um relativ kleine Sektoren des liturgischen Psalmengebrauchs; links und rechts von ihnen liegt eine breite Zone, in der die Liturgie sich nach keiner der beiden Richtungen festlegt; insbesondere gilt das von der durchgängigen Wochenpsalmodie. In dieser „unbenannten“ Zone liegt das eigentliche Anwendungsgebiet unserer These vom Psalmenbeten zu Christus.

Seine theologische Schulung wird ihn übrigens vor einer Gefahr bewahren, die tatsächlich mit dem Psalmenbeten zu Christus verbunden sein könnte, und die nicht verschwiegen werden soll, vor der Gefahr, daß man im Vordergrund solchen Betens zu Christus stehen bliebe, daß man die großen augustinischen Horizonte gänzlich aus dem Auge verlore, wie sie mit dem Mittler- und dem Hohenpriesteramte dessen gegeben sind, der unser Ziel sein will und unser Weg (Jo 14, 6) zugleich. Es ist das Große gerade unserer römischen Liturgie, daß sie dieser Gefahr selbst vorbeugt. Mögen wir auch im Psalmengebet zu Beginn der Hore auf Christus zugegangen und bei ihm verweilt sein, wir schließen keine Hore, ohne daß wir uns in der Schlußoration von diesem ersten Haltepunkte unseres Betens weiter aufmachen auf den letzten Heimweg per Christum Dominum zum Vater. Nicht umsonst wählt die Liturgie dazu im allgemeinen die Oration der Tagesmesse: die Eucharistiefeyer ist es, die im innersten Herzen aller Tagesliturgie uns immer wieder über alles „ad Christum“, wie es auch in ihren Volkstexten noch vorherrscht<sup>62</sup>, hinaus „per ipsum et cum ipso et in ipso“ hinaufträgt vor das Antlitz und an das Herz des Vaters.

Geradezu unbrauchbar ist der augustinische Typ der Verchristlichung des Psalters für das Psalmenbeten des Volkes, ist doch alles Volksgebet seit Urbeginn theologisch unreflex. Wenn unser Volk wieder Psalmen beten lernen soll, wie wir es alle so dringend ersehnen und wie es der Hl. Vater in der Enzyklika *Mediator Dei* so emphatisch fordert<sup>63</sup>, so kann es das m. E. nur, wenn wir es wieder wie einst im benediktinischen Sinne (ausgewählte) Psalmen zu Christus beten lehren. Wo immer christliches Volk in der Vergangenheit Psalmen gebetet und gesungen hat, wo immer die Psalmodie nach dem berühmten, in der genannten Enzyklika zitierten Ambrosiuswort wirklich *benedictio populi* war und *plebis laudatio* und *plausus omnium* und *sermo universorum* und *vox ecclesiae*<sup>64</sup>, da war es eine „Psalmodia ad Christum“<sup>65</sup>. Unser Volk müßte wieder spüren, wie es in dieser ihm leider durch Entwöhnung so fremdgewordenen Welt des Psalmenbuches sein „Jesus, Dir leb ich“ wiederfindet und sein „Jesus, Dir jauchzt alles zu“ und selbst die Fülle jener schlichten Flehrufe zum Heiland, wie sie seinem Herzen so teuer sind, wie sie in einem einzigen wunderbaren geschichtlichen und doch eigentlich geschichtslosen Zusammenklang beim Blinden an der Straße von Jericho und seinem „Jesu fili David miserere mei“ (Mk 10,47) anfangen und über das „Succurre Christe“ der Märtyrer in ihrer Todesstunde<sup>66</sup>, über das „Jesu, succurre

<sup>62</sup> Gloria und Sanctus beginnen zwar in der Gebetsrichtung an den Vater, münden aber beide bezeichnenderweise in Christusgebet aus.

<sup>63</sup> KAA 92 (1948), S. 108: Nr. 148.

<sup>64</sup> Ebda Nr. 147.

<sup>65</sup> Das Bedenken Kl. Tilmanns (Kat. Blätter 73 [1948], 161/6), mit christlichem Psalmenbeten mute man dem Volk schwer — und oft genug unvollziehbare Deutungsoperationen zu, wird vor unserer Sicht gegenstandslos.



mihi“ der Wüstenväter<sup>67</sup>, über das „Kyrie eleison“ aller Liturgien<sup>68</sup> hinabreichen bis zum Jesusgebet, wie es unaufhörlich aus der verschütteten Tiefe der christlichen Seele Rußlands aufsteigt: „Herr Jesus Christus, erbarme Dich meiner“<sup>69</sup>, bis zum schlichten Gebetsruf all unserer Mütter mitten in den Tränen zweier Weltkriege: „O lieber Heiland hilf“<sup>70</sup>! All das steht im Psalmenbuch genau so geschrieben, man muß es nur mit den Augen unseres benediktinischen Psalmenverständnisses anzuschauen gelernt haben. Sagen wir da nicht immer wieder zu Christus „Deus meus es tu“ (Ps 15,2) und „Generatio et generatio laudabit opera tua“ (Ps 144,4) und „Miserere mei, Deus, miserere mei“ (Ps 56,1)!

Es wird auch so selbstverständlich noch ein weiter und mühseliger Weg sein, bis unser Volk den Psalter wirklich wieder entdeckt und liebgewinnt. Aber selbst wenn das ganz nie gelänge, müßte eines als Ergebnis unserer Zeilen für den brevier- und psalmenbetenden Kleriker tröstlich sein. Er hat bei einem unanzweifelbaren Klassiker der alten Kirche, bei Benedikt von Nursia, dem Vater des Abendlands, (nicht etwa bei Bernard von Clairvaux oder gar bei Martin von Cochem) eine Psalmenfrömmigkeit gelernt, bei der er die trennende Scheidewand, die er vielleicht zwischen seinem „klassischen“ liturgischen Psalmenbeten und der ach so „unklassischen“ Jesusfrömmigkeit des Volkes aufgerichtet glaubte, mit einemmal zusammenstürzen sieht, bei der sein Herz auf einmal wunderbar zusammenklingt mit den schlichten Herzen im „Kirchenschiff“, das hinter jedem Brevierbeter unsichtbar aufgetan ist; denn es ist ein und dieselbe, wahrhaftig ewig klassische Melodie, ob der Mund des Erstkommunionkinds sagt: „Jesus, Dir leb ich“ oder ob der des Brevierbeters in der Sonntagssext einen Psalmvers spricht, von dem wir wissen, daß schon Ambrosius<sup>71</sup> ihn zu Christus gebetet hat: „Tuus sum ego, Domine“ (Ps 118,94).

<sup>66</sup> So etwa unter den Sterbegebeten des 304 zu Catania gemarterten Diakons Euplus: 102, 25 Knopf-Krüger.

<sup>67</sup> Bezeugt u. a. von Abbas Elias: PG 65, 186. Über ein Jahrtausend später und jenseits des Grabens der Glaubensspaltung steht es noch fast genau so über den Partituren Johann Sebastian Bachs: „Jesu iuva!“

<sup>68</sup> Der sekundäre, frühmittelalterliche Charakter der trinitarischen Deutung des Kyrie steht heute einwandfrei fest.

<sup>69</sup> Vgl. Ein russisches Pilgerleben, hrsg. von Reinhold von Walter (Berlin 1925).

<sup>70</sup> Man wird einwenden, daß neuzeitliche „Jesusfrömmigkeit“ und altkirchliche „Christusfrömmigkeit“ immerhin durch starke Akzentverschiebungen im Christusbild voneinander getrennt seien. Ob man sie nicht überbetont hat? Neuere Forschung sieht wieder stärker die Kontinuitätlichkeit; vgl. etwa A. Dumon OSB, Grundlegers der middeleuwe vroomheid: *Sacris erudiri* I (Steenbrugge 1948), 206/224. Wird schließlich nicht auch der schlichteste heutige Gläubige der vor einem Kruzifix niedergekniet ist, sich auf Befragen der Tatsache bewußt zeigen, daß der, zu dem er betet, in Wirklichkeit „im Himmel“, d. h. der Erhöhte ist?

<sup>71</sup> Ambrosius, *Expos.* in Ps. 118: 12, 41 (CSEL 62, 275, Z 14 Petschenig): Domine Jesu, tuus sum.

## Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung

Von Universitätsprofessor DDr. Klaus Mörsdorf, Münden

In unserer Zeit vollzieht sich die Neuformung eines Kirchenbildes, das den Wesenskern der Kirche neu zu gewinnen sucht. Es geht in diesem Ringen um die Wiedergewinnung der Kirche als einer Gemeinschaft, die in, mit und durch Christus lebt, und es verbindet sich damit eine Neubesinnung liturgisch-sakramentaler Art, die einen neuen Zugang zum Vollzug des sakramentalen Wirkens der Kirche erstrebt und in der zum Heiligen Opfer versammelten eucharistischen Gemeinschaft den Wesensausdruck kirchlicher Gemeinschaftsbildung sieht. Es ist auffällig, aber auch charakteristisch für diese Bestrebungen, daß man an dem Gemeinschaftsbezug, der dem Sakrament der Buße von Hause aus eigen ist, fast achtlos vorbeigeht. Dem Kirchenbewußtsein unserer Zeit ist es weithin entschwunden, daß die Sünde eines Christen die ganze Gemeinde angeht, und unsere heutige Bußpraxis läßt von dem Gemeinschaftsbezug der Buße nicht mehr viel nach außen in die Erscheinung treten, aber immerhin noch dies, daß sich der Büsser dem rechtmäßigen Diener der Kirche stellt, ihm seine Sünden beichtet und von ihm die Auferlegung einer Buße und die Lossprechung entgegennimmt. Da dies regelmäßig in der Öffentlichkeit des Gottesdienstes vor sich geht, besitzt auch die heutige Bußpraxis noch eine gewisse Publizität, und obgleich sich die Spendung des Bußsakramentes in der strengsten Vergatterung des inneren Bereiches abspielt, hat die erteilte Lossprechung einen mittelbaren Einfluß auf den äußeren Bereich, d. h. der Losgesprochene darf sich im äußeren Bereich als vollberechtigtes Kirchenglied verhalten und an der eucharistischen Tischgemeinschaft teilnehmen, sofern die Hüter des äußeren Bereiches keinen berechtigten Anlaß haben, die Zulassung zur äußeren Kirchengemeinschaft von dem öffentlichen Erweis der inneren Sinnesumkehr abhängig zu machen (vgl. c. 855). Die Lossprechung von der Sünde bedeutet daher auch heute noch, daß die durch die Sünde in irgendeinem Grade verlorene Kirchengemeinschaft wiedergewonnen wird, und zwar von dem schweren Sünder so gewonnen wird, daß er wieder lebendiges Glied der kirchlichen Gemeinschaft ist und am eucharistischen Opfermahl teilhaben kann, von dem, der keiner schweren Sünde schuldig ist, dagegen so, daß die Kirchengemeinschaft durch die Gnade des Sakramentes vertieft und befestigt wird. Buße und Eucharistie stehen darum in einem inneren Bezug; in beiden Sakramenten finden wir einen tiefen Wesenszug kirchlicher Gemeinschaft.

Zum gültigen Vollzug des Heiligen Opfers ist jeder Priester, selbst der seiner Berufung untreu gewordene Priester, befähigt. Bei dem Sakrament der Buße treffen wir auf die eigenartige Erscheinung, daß außer dem Besitz priesterlicher Weihegewalt der Besitz von *iurisdictio*, d. h. von hoheitlicher Hirtengewalt erforderlich ist, um die sakramentale Lossprechung erlaubt und gültig vollziehen zu können (c. 872). Hier steht also die Hirtengewalt mitten im heiligen Bezirk des sakramentalen Wirkens, sie setzt zusammen mit der Weihegewalt das sakramentale Zeichen und ist dadurch nicht anders als die Weihegewalt im eigentlichen Sinne sakramentale Gewalt; sie ist konstitutiv für das Zustandekommen des Sakramentes.

Wenn wir das, was in der sakramentalen Lossprechung geschieht, in der rechten Weise sehen und beurteilen wollen, müssen wir zurückgreifen auf das *Pontificale Romanum*, das noch die volle Gestalt des Bußritus kennt. Es ist ein öffentliches, nur an besonders schweren Sündern geübtes Verfahren und besteht aus zwei Teilen: 1. aus der am Aschermittwoch zu vollziehenden *Ausstoßung* der Sünder aus der kirchlichen Gemeinschaft, womit die Auferlegung der Buße verbunden ist, und 2. aus der am Gründonnerstag vorzunehmenden *Wiederzulassung* zur Kirchengemeinschaft und der damit verknüpften Wiederversöhnung mit Gott. Zwischen beiden Hoheitsakten der Kirche liegt die Ableistung der Buße in der Fastenzeit. In diesem Ritus kommt das Glaubensbewußtsein der Kirche zum Ausdruck, daß die in der kirchlichen Lossprechung sichtbar werdende Wiedererlangung der inneren Kirchengemeinschaft das wirkräftige Zeichen der Versöhnung mit Gott ist<sup>1</sup>. Die äußere Gestalt des vollen Bußritus, der sich unter Teilnahme der kirchlichen Gemeinschaft abspielt, zeigt eine offenkundige *Beziehung zum Kirchenbann*, und es unterliegt keinem Zweifel, daß sich die schon in altchristlicher Zeit ausgebildete Zweigliedrigkeit des Ritus aus dem bei Verhängung und Aufhebung des Kirchenbannes geübten Verfahren entwickelt hat. Die Zeugnisse, die uns die Hl. Schrift für die sakramentale Buße gibt, sind noch so eng mit dem Gedanken des Bannes verflochten, daß es nicht möglich ist, beide Dinge zu scheiden. Man würde damit auseinanderreißen, was damals noch durchaus 'als Eines empfunden wurde. Äußerer und innerer Bereich wurden noch nicht unterschieden. Die Ausstoßung, die man an dem schweren Sünder vollzog, war wirkliche Strafe, und die Wiederzulassung zur kirchlichen Gemeinschaft war Aufhebung der Strafe, aber nicht bloße Aufhebung der Strafe; denn der mit der Kirche Wiedervereinte stand als vollaktives Glied in der Kirche und damit in der Gemeinschaft mit ihrem Haupte. Vom Ausstoß aus der kirchlichen Gemeinschaft wird uns im NT öfter berichtet, dagegen kaum von einer Wiederzulassung. Die christliche Gemeinde darf nicht gleich-

---

<sup>1</sup> Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940.

gültig bleiben gegenüber ihren sündigen Gliedern. Dazu gab bereits der Herr die Weisung: „Hat dein Bruder gefehlt, so geh hin und stelle ihn unter vier Augen zur Rede. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er nicht, so nimm noch einen oder zwei andere mit dir, damit durch die Aussage zweier oder dreier Zeugen alles festgestellt werde. Hört er auf diese Brüder nicht, so teile es der Kirche mit. Will er auch auf die Kirche nicht hören, so gelte er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder. Wahrlich ich sage euch: Was immer ihr auf Erden bindet, das soll auch im Himmel gebunden sein. Und was immer ihr auf Erden löst, das wird auch im Himmel gelöst sein“ (Mt 18, 15—18). Danach darf der verstockte Sünder nicht in der kirchlichen Gemeinschaft bleiben. Er ist auszuschließen, kann aber wieder aufgenommen werden. Die der Kirche gegebene Vollmacht zu binden und zu lösen, hat hier den offenkundigen Sinn: den Bann verhängen und den Bann aufheben. Beides hat Wirksamkeit im Himmel, d. h. vor Gott. Die Aufhebung des Bannes läßt darum den bußfertigen Sünder nicht allein wieder zum Glied der kirchlichen Gemeinschaft, sondern auch zum Gotteskind werden. Er empfängt durch die Aufhebung des Bannes die Vergebung der Sünden. Die Lösegewalt ist daher Gewalt der Sündenvergebung. In ausdrücklicher Weise hat der Herr seinen Aposteln diese Gewalt als Festgabe am Tage seiner Auferstehung übertragen: „Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch. Nach diesen Worten hauchte er sie an und sprach: Empfanget den Heiligen Geist. Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben. Wem ihr sie behaltet, dem sind sie behalten“ (Jo 20, 21—23). Von einem unmittelbaren, nicht bildhaften Gebrauch dieser Vollmacht ist aber weder in den Berichten des NT noch in anderen Zeugnissen der altchristlichen Zeit die Rede; die Vollmacht wurde ausgeübt unter dem wirkmächtigen Symbol der Wiederzulassung zur Kirchengemeinschaft. Im 2 Kor 2, 5—11 wird uns bezeugt, daß die Kirche in dieser Weise ursächlich an der Sündenvergebung beteiligt ist. Ein Christ hatte den Apostel und die Gemeinde betrübt und ist dafür von der Mehrheit bestraft worden, wohl durch Abbruch des Verkehrs und durch Ausschluß von der Eucharistie. Der Apostel meint nun, die Strafe habe genügt, er fordert die Gemeinde auf, dem Sünder zu verzeihen und mit der Verzeihung seitens der Gemeinde verzeiht auch der Apostel. Wir dürfen annehmen, daß in anderen Fällen ähnlich verfahren worden ist; denn der Ausschluß aus der Gemeinschaft dient der Bekehrung, nicht der Vernichtung.

Die Verflechtung von Bann und Buße wirkte noch lange Zeit nach. Dies wird besonders daran deutlich, daß nur schwere Sünden für die Buße in Betracht kamen. Richtungsweisend wurde hier der Lasterkatalog des hl. Paulus. Mit Unzüchtigen, Betrügnern, Götzendienern, Lästerern, Trunkenbolden, Räubern darf der Christ keine Gemeinschaft halten, und wenn Christen solches tun, sind sie aus der Gemeinschaft auszuschließen



(1 Kor 5, 9—13). Aber man lernte bald unterscheiden zwischen Verbrechen und Sünde, zwischen Strafe und Buße<sup>2</sup>. Es entwickelte sich ein aus Ausschluß und Zulassung bestehendes Bußverfahren, das mit dem Bann nichts mehr zu tun hatte. Um die Mitte des 3. Jahrh. gibt die Didaskalia die Weisung: „Solche, die sich von ihren Sünden abzukehren versprechen, sollt ihr je nach der Schwere ihrer Verfehlungen aus der Kirche ausstoßen und danach als barmherzige Väter wiederaufnehmen“ (II, 16, 4)<sup>3</sup>. Das Verfahren spielte vor versammelter Gemeinde. Der Sünder wird unter Scheltworten nach draußen geführt, dort wird über ihn Gericht gehalten und darauf für ihn gebetet. Der Bischof heißt ihn wiedereintreten und prüft, ob er Buße tun will und würdig ist, wieder in die Kirche aufgenommen zu werden; darauf legt ihm der Bischof je nach Schwere der Vergehen mehrere Fasttage oder Fastwochen auf und mahnt ihn zu einem rechten Bußleben, damit er der Vergebung der Sünden würdig werde (II, 16, 1.2)<sup>4</sup>. An anderer Stelle ist der Zulassungsritus beschrieben. Der bekehrte Sünder wird behandelt wie ein Heide. „Wie du einen Heiden taufst und danach aufnimmst, so lege auch ihm die Hand auf, während alle für ihn beten; darauf führe ihn hinein und reihe ihn ein in die Kirche, und statt der Taufe werde ihm eine Handauflegung zuteil; denn durch Handauflegung oder durch die Taufe wird man des Heiligen Geistes teilhaft“ (II, 41, 2)<sup>5</sup>. Das hier bereits förmlich entwickelte Bußverfahren verrät deutlich seine Verwandtschaft mit dem Bann, aber es ist von diesem durchaus verschieden. Der Ausstoß, der hier erfolgt, geschieht an einem Sünder, der sich bereits zur Abkehr von der Sünde entschlossen hat, und dient dem Zweck, das sinnfällig zu machen, was durch die Sünde bereits eingetreten ist, und in gleicher Weise dazu, dem bekehrten Sünder durch das sinnfällige Zeichen der Wiederezulassung zur Kirchengemeinschaft die Sünden zu vergeben. Die Handauflegung, die auch bei der Spendung von Firmung und Weihe Zeichen der Geistmitteilung ist, hat hier den besonderen Sinn, die Wiederaufnahme in die lebendige Kirchengemeinschaft symbolkräftig darzustellen. Die Gemeinschaft mit der Kirche ist das wirkkräftige Zeichen für die Gnadengemeinschaft mit Gott. *Extra ecclesiam nulla salus!* Daher muß der schwere Sünder, der mit dem Verlust der Gottesfreundschaft auch die volle Kirchengemeinschaft verloren hat, wieder der lebendigen Kirchengemeinschaft teilhaft gemacht werden. Er empfängt in ursächlicher Weise durch die Wiederezulassung zur Kirchengemeinschaft die Vergebung seiner Sünden. Es will dabei beachtet sein, daß sich

<sup>2</sup> Wenigstens in praktischer Hinsicht; mit der wissenschaftlichen Abgrenzung zwischen Verbrechen und Sünde befaßte sich erst die Frühkanonistik. Vgl. hierzu St. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.*, Città del Vaticano 1935.

<sup>3</sup> F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1906, I 62.

<sup>4</sup> Finkl 60.

<sup>5</sup> Funk I 130.

im christlichen Altertum noch keine besondere Lossprechung vom Kirchenbann entwickelt hat. Ein Gebannter, der sich zur Umkehr entschlossen hatte, konnte allein auf dem Wege des Bußverfahrens mit der Kirche versöhnt werden. Später wurde der Bann sogar dazu benutzt, einen unbußfertigen Sünder zu zwingen, um die Zulassung zum Bußverfahren zu bitten.

Im Lichte des Glaubensbewußtseins der altchristlichen Zeit wird deutlich, was in der sakramentalen Lossprechung als sinnfälligem und wirkkräftigem Zeichen der Gnade geschieht: Der bußfertige Sünder wird aufgenommen in die lebendige Kirchengemeinschaft. Von hier aus wird zugleich sichtbar, warum zur sakramentalen Lossprechung der Besitz priesterlicher Weihegewalt allein nicht genügt; denn der hier zu treffende Entscheid liegt seinem Wesen nach in der Sphäre der Hirtengewalt. Die Weihegewalt ist das Lebens- und die Hirtengewalt das Ordnungsprinzip der Kirche<sup>6</sup>. Der innere Bezug beider Gewalten offenbart sich vor allem darin, daß grundsätzlich bloß die Geweihten Träger von Hirtengewalt sein können und daß die Ausübung der Weihegewalt von der Hirtengewalt näher geordnet wird, und zwar allgemein in der Weise, daß die erlaubte Ausübung der Weihegewalt von der Hirtengewalt gesteuert wird. Bei der sakramentalen Lossprechung verbinden sich beide Gewalten zu einer Wirkeinheit; daran wird deutlich, daß der innere Grund, zwischen Weihe- und Hirtengewalt zu unterscheiden, nicht in der gegenständlichen, sondern in der formalen Verschiedenheit beider Gewalten liegt. Die Weihegewalt als das Lebensprinzip der Kirche bedarf der ordnenden Hand, die das Wachstum in der Kirche lenkt. Die Hirtengewalt aber muß ihre ordnende Funktion ausrichten an den inneren sakramentalen Lebensgesetzen der Kirche. Ihre Befähigung, der Weihegewalt gegenüber als ordnendes Prinzip auftreten zu können, ist darin begründet, daß sie von dieser formal verschieden ist, und zwar durch die nicht-sakramentale Weise ihres Erwerbes, durch die Art ihrer Ausübung und insbesondere dadurch, daß sie von der Person ihres Trägers ablösbar ist und damit den aus dem personalen Bereich drohenden Gefährdungen des kirchlichen Lebens wirksam begegnen kann. Die beim Bußverfahren zu treffenden Entscheidungen beziehen sich gerade auf Gefährdungen dieser Art, so daß es nicht sinnvoll wäre, die Gewalt zur sakramentalen Lossprechung allein aus der priesterlichen Weihegewalt fließen zu lassen.

Die Hirtengewalt, die bei der sakramentalen Lossprechung geübt wird, ist näherhin als hoheitliche Hirtengewalt, als iuris-

---

<sup>6</sup> Den gegenständlichen Unterschied beider Gewalten zeichnet der Catechismus Romanus (Pars II, cap. 7, 9. 6) kurz und treffend: „Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta Eucharistia refertur. Iurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur.“

dictio im fachlichen Sinne zu kennzeichnen<sup>7</sup>. Hoheitliche Hirtengewalt ist die der Kirche als vollkommener Gemeinschaft eignende Gewalt, die mit obrigkeitlicher Macht in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung tätig wird; sie gliedert sich in eine oberste Hirtengewalt, d. i. die Gewalt des Papstes zur Leitung der Gesamtkirche, und in eine oberhirtliche Gewalt, d. i. die bischöfliche Gewalt zur verantwortlichen Leitung einer Diözese und die quasibischöfliche Gewalt für die Leitung diözesanähnlicher Gemeinschaften. Den Gegensatz zur hoheitlichen Hirtengewalt bildet die einfache Hirtengewalt. Diese kommt den Vorstehern kleinerer Teilgemeinschaften der Kirche zu, insbesondere dem Pfarrer, der im äußeren Bereich — von einigen Funktionen hoheitlicher Art abgesehen — keine oberhirtliche Gewalt besitzt. Die einfache Hirtengewalt kennzeichnet sich dadurch, daß sie nicht in den Formen hoheitlicher Gewalt auftritt und vor allem keinen obrigkeitlichen Zwang auszuüben vermag. Dies ist allein Sache des Papstes und der Oberhirten, d. h. der ordentlichen Hoheitsträger des äußeren Bereiches. Die kirchliche Rechtsprache faßt diese Gruppe unter der Bezeichnung *Ordinarii* (c. 198) zusammen; es ist dies ein Kurzausdruck, der aus der Verbindung *ordinarius iudex*, d. h. ordentlicher Hoheitsträger entstanden ist. Die Unterscheidung zwischen hoheitlicher und einfacher Hirtengewalt ist im inneren nicht-sakramentalen Bereich noch in gleicher Weise sichtbar wie im äußeren Bereich, sie wird aber für den inneren sakramentalen Bereich etwas verdunkelt, weil hier mehr oder weniger alle Priester ordentliche oder delegierte Beichtgewalt besitzen. Die delegierte Beichtgewalt, z. B. die des Kaplans zeigt noch deutlich ihre Herkunft; sie wird dem Priester persönlich durch den Oberhirten verliehen und kann jederzeit entzogen werden. Dagegen fließt die ordentliche Beichtgewalt aus einem Amte, allerdings in einer abgestuften Fülle. Es läßt sich unterscheiden zwischen der *Beichtgewalt vollen Rechtes*, die den Oberhirten für ihre Gemeinschaft und in höchster Fülle dem Papst für die Gesamtkirche zukommt, und der *Beichtgewalt minderen Rechtes*, die mit einem Amt der einfachen Hirtengewalt oder mit einer Würde verbunden ist. Beichtgewalt minderen Rechtes besitzen die Kardinäle für die Gesamtkirche, der Bußkanoniker einer Kathedral- oder Stiftskirche für das Gebiet der Diözese und die Diözesanen auch außerhalb der Diözese, der Pfarrer und die ihm Gleichgestellten für das Gebiet der Pfarrei und für die Pfarrangehörigen auch außerhalb des Pfarrgebietes sowie die priesterlichen Hausoberen in exemten Verbänden nach Maßgabe der Verbandsverfassung. Die ordentliche Beichtgewalt minderen Rechtes ist hoheitliche Hirtengewalt, sie unterscheidet sich aber von der Beichtgewalt vollen Rechtes grundlegend dadurch, daß sie nur für den inneren Bereich gilt und entgegen der allgemeinen Regel (c. 199 § 1) nicht an

<sup>7</sup> Vgl. K. Mörsdorf, *Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht*, Freiburg i. Br. 1941, 3 ff.

andere weitergegeben werden kann, sofern der zuständige Oberhirt nicht ausdrücklich die Vollmacht zur Weitergabe erteilt hat<sup>8</sup>. Zudem kann der Oberhirt die Beichtgewalt minderen Rechtes durch Vorbehalte einschränken und einzelne Gewaltträger (z. B. einen zum Beichtthören untauglich gewordenen Pfarrer) unter Belassung in seinem Amt an der Ausübung der ordentlichen Beichtgewalt hindern (vgl. c. 880 § 2). Die Beichtgewalt minderen Rechtes bleibt damit in gewissem Maße abhängig von der Gewalt des für den äußeren Bereich zuständigen Oberhirten und zeigt damit, daß sie im Grunde aus dieser stammt und ihrem inneren Wesen nach eine apostolische und bischöfliche Gewalt ist. Hier finden wir eine Bestätigung der alten Regel, daß der Bischof der ordentliche Leiter des Bußwesens ist. Bei dem öffentlichen Bußritus des Pontificale Romanum, der zwar nicht rechtlich, wohl aber praktisch abgeschafft ist, ist es der Bischof noch in eigener Person, bei der privaten Buße ist es der Bischof durch seine Gehilfen, die teils mit ordentlicher, teils mit delegierter Gewalt den hoheitlichen Entscheid über Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft fällen und hierdurch die Sünden nachlassen oder behalten.

Der Sündennachlass ist wesensgemäß Ausspendung göttlicher Gnade; die Kirche handelt dabei als Stellvertreterin Gottes (*potestate vicaria*), aber sie kann die ihr vom Herrn anvertraute Gewalt, die Sünden nachzulassen oder zu behalten (Jo 20, 23), in ordentlicher Weise nur ausüben, nachdem sie das Bekenntnis des Sünders gehört und dessen Bußfertigkeit geprüft und festgestellt hat. Bevor wir uns daran machen, die innere Natur dieses hoheitlichen Tuns der Kirche näher zu untersuchen, müssen wir wenigstens in Kürze die Problematik der kanonischen Gewaltenlehre kennenlernen<sup>9</sup>.

Bis in die neueste Zeit hinein war die Kanonistik beherrscht von der aus dem römischen Recht übernommenen Unterscheidung zwischen *iurisdictio contentiosa* und *iurisdictio voluntaria*. Das römische Recht bezog diese Unterscheidung auf die Zivilrechtspflege, die damit in eine streitige und freiwillige unterschieden wurde. Die streitige Rechtspflege kennzeichnet sich dadurch, daß sie mit Zwang gegen einen Widersacher (*in invitum*) vorgeht, während die freiwillige Rechtspflege keinen Widersacher kennt, sondern aus freiem Antrieb oder auf Antrag und immer nur zum Vorteil des Bedachten tätig wird, also stets zugunsten solcher handelt, die ihr Tätigwerden wollen oder zum wenigsten nicht dagegen sind (*in volentes et petentes*)<sup>10</sup>. Die Kanonistik unterlag der Versuchung, diese Unterscheidung nicht bloß auf die Rechtspflege, sondern auf alle Funktionen der *iurisdictio* zu beziehen, blieb

<sup>8</sup> CPI vom 16. 10. 1919; AAS 11 (1919) 417.

<sup>9</sup> Vgl. Mörsdorf, Redtsprechung und Verwaltung 17 ff.

<sup>10</sup> Vgl. K. Hofmann, Die Freiwillige Gerichtsbarkeit (*iurisdictio voluntaria*) im kanonischen Redt, Paderborn 1929.



sich aber immer unschlüssig, ob sie die oberste Funktion, die Gesetzgebung, der streitigen oder der freiwilligen Rechtspflege zuzuordnen habe. Die Einbeziehung der Gesetzgebung wurde dadurch veranlaßt, daß der *iurisdictio*-Begriff des kanonischen Rechtes nicht bloß die Anwendung des Rechtes auf einen konkreten Fall (*ius dicere*), sondern auch die Aufstellung allgemeiner Rechtsregeln (Gesetzgebung) einschließt. Während sich die Kanonistik des Mittelalters nicht näher mit der Unterscheidung befaßte, gewann diese bei den kanonistischen Schriftstellern des 17. und 18. Jahrh. an Bedeutung<sup>11</sup>. Daran interessiert uns hier allein die Feststellung, daß die Lossprechung von Besserungsstrafen und von Sünden (*absolvere a censuris et peccatis*) von allen zur *iurisdictio voluntaria* gerechnet wird, so von E. Pirhing, A. Reiffenstuel, L. Ferraris, V. Pichler und Fr. Schmier. Im *Codex Iuris Canonici* lebt die alte Unterscheidung zwischen *iurisdictio contentiosa* und *i. voluntaria* fort, aber unter anderer Benennung. In c. 201 werden für die Ausübung der *potestas iudicialis* (§ 2) und der *potestas iurisdictionis voluntaria seu non-iudicialis* (§ 3) dieselben Grundsätze aufgestellt, die der *i. contentiosa* und *voluntaria* seit dem römischen Recht eigen sind. Danach kann die streitige Rechtspflege nicht zum eigenen Vorteil und nicht außerhalb des Gebietes, die freiwillige Rechtspflege dagegen auch zum eigenen Vorteil und von einem Oberen ausgeübt werden, der sich außerhalb seines Gebietes befindet, wie auch gegenüber Untergebenen, die von ihrem Gebiete abwesend sind. Indem der CIC diesen formalen Unterschied in der Gewaltausübung bestehen ließ, aber das alte Begriffspaar anders benannte, hat er eine in der kanonistischen Doktrin vor dem CIC vorbereitete<sup>12</sup> Einengung der alten Unterscheidung vollzogen; denn die gerichtliche Rechtspflege (*p. iudicialis*) ist immer streitige Rechtspflege (*i. contentiosa* im alten Sinne), aber nicht alle streitige Rechtspflege ist gerichtlicher Art, weil es auch in außergerichtlicher Weise (d. i. im Bereich der Verwaltung) vielfach zu einem zwangsmäßigen Vorgehen gegen solche kommt, die den Forderungen des Rechtes nicht freiwillig nachkommen. Eine weitere Begriffsverwischung ist dadurch eingetreten, daß die *i. voluntaria* jetzt der *p. non-iudicialis* gleichgesetzt worden ist; dies hat neuere Kanonisten veranlaßt, in Anlehnung an die alte Zweiteilungstheorie zu erklären, daß alle kirchliche Jurisdiktion entweder gerichtlicher oder nicht gerichtlicher Art sei. Dabei wird die Gesetzgebung und die gesamte verwaltende Tätigkeit, auch das durchweg sehr unfreiwillige Aufsichtswesen und selbst die außergericht-

<sup>11</sup> Vgl. N. Hilling, Die Bedeutung der *iurisdictio voluntaria* und *involuntaria* im römischen Recht und im kanonischen Recht des Mittelalters und der Neuzeit: AfkKR 105 (1925) 448—473.

<sup>12</sup> Vor allem durch F. X. Wernz, *Jus Decretalium* II (Rom 1899) p. 9s, und C. Lombardi, *Juris canonici privati institutiones* I<sup>2</sup> (Rom 1901) p. 192.

liche Androhung und Verhängung von Strafen zur freiwilligen Rechtspflege gerechnet. Damit wird der Begriff seines herkömmlichen Sinnes entleert und der Weg zu einer kanonischen Gewaltenunterscheidung versperrt.

Bereits um die Jahrhundertwende hatte der nachmalige Rotadekan und Kardinal Michael Lega<sup>13</sup> klar ausgesprochen, daß mit der Zweiteilung i. contentiosa — voluntaria keine kanonische Gewaltenunterscheidung gewonnen ist. Er bekannte sich zu der in der Staatsrechtswissenschaft ausgebildeten Unterscheidung in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Vollziehung (= Verwaltung) und stellte fest, daß die *iurisdictio voluntaria* Teilgebiet der Verwaltung ist, nämlich freiwillige Verwaltung. Während es den zeitgenössischen Kanonisten schwer fiel, diesen Schritt mitzumachen, trug man in lehramtlichen Erklärungen und in der dogmatischen Theologie keine Bedenken, die Trias Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung auf die Lehre von der Kirche anzuwenden. In der Lehre vom Bußsakrament hat sich die neuzeitliche Theologie bereits vor dem CIC darum bemüht, die sakramentale Lossprechung als Ausübung richterlicher Gewalt im fachlichen Sinne zu erweisen, und die Kanonistik, deren große Klassiker des 17. und 18. Jahrh. die Lossprechung von den Sünden einmütig zur i. voluntaria rechneten, ist unter Verleugnung ihrer Tradition der Dogmatik gefolgt und sieht mit dem CIC in der sakramentalen Lossprechung die Ausübung richterlicher Gewalt, der CIC wenigstens einschlußweise dadurch, daß er sich genötigt sieht, die Beichtgewalt von dem für die Ausübung richterlicher Gewalt geltenden formalen Territorialprinzip auszunehmen (c. 201 § 2). Er bestätigt damit allerdings mittelbar die Auffassung der älteren Kanonistik. Dessen ungeachtet kann es nicht bezweifelt werden, daß der CIC in der sakramentalen Lossprechung Ausübung richterlicher Gewalt im fachlichen Sinne sehen will; so spricht er von einer *iudicialis absolutio* (c. 870) und erinnert den Beichtvater daran, daß er in gleicher Weise die Rolle eines Richters (*iudex*) wie die eines Arztes wahrzunehmen hat (c. 888 § 1). Der CIC befindet sich damit in Übereinstimmung mit der dogmatischen Theologie, die in der sakramentalen Lossprechung ein richterliches Urteil (*sententia iudicialis*) sieht. Daß sie diese Aussage nicht in einem vulgären, sondern im fachlichen Sinne gewertet haben möchte, geht eindeutig daraus hervor, daß sie sich darum bemüht, durch Vergleiche mit dem richterlichen Urteil in Streit- und Strafsachen die Richtigkeit der These zu erhärten. Von kanonistischer Seite ist hierzu bisher noch nicht näher Stellung genommen worden. Allein Kardinal Michael Lega, der vor dem CIC vergeblich den richtigen Weg zu

<sup>13</sup> Praelectiones in textus iuris canonici de iudiciis ecclesiasticis I<sup>2</sup> (Rom 1905) n. 41 43 p. 59 61.

einer kanonischen Gewaltenunterscheidung gezeigt hatte, steht in der Neuauflage seines Prozeßrechtes<sup>14</sup> zu der alten kanonischen Auffassung, daß die sakramentale Lossprechung Ausübung von *iurisdictio voluntaria* ist, d. h. in der Terminologie des CIC, die sakramentale Lossprechung ist nicht Ausübung richterlicher Gewalt (*p. iudicialis*), sondern freiwillige Rechtspflege (*p. voluntaria seu non-iudicialis*).

Die Theologie beruft sich darauf, daß das Tridentinum die sakramentale Lossprechung als einen *actus iudicialis* definiert hat (sess. XIV can. 9; Dz 919) und deutet diesen Ausdruck in dem fachlichen Sinne von richterlichem Urteil. Zwar dienten die Ausdrücke *iudex* und *iudicare* mit den zugehörigen Ableitungen sowohl in der Sprache des römischen wie des kanonischen Rechtes dazu, das zu bezeichnen, was wir heute im Lichte der erst im 18. und 19. Jahrhundert entwickelten Gewaltenunterscheidung richterliche oder gerichtliche Gewaltübung nennen; zur Zeit des Tridentinums aber hatten die Ausdrücke noch nicht diesen engeren Sinn, wurden vielmehr häufig und in einem damals durchaus als fachlich gewerteten Sinne schlechthin für die Übung hoheitlicher Gewalt (*iurisdictio*) gebraucht, wobei es durchaus offen blieb, ob es sich um die Ausübung streitiger oder freiwilliger Rechtspflege handelte. Beides ist Sache des *Iudex*, d. h. in der alten kanonistischen Fachsprache des kirchlichen Hoheitsträgers (*iudex ordinarius*=unserem heutigen Kurzausdruck *Ordinarius*). Dieser alte Sprachgebrauch hat selbst im CIC noch seine Spuren hinterlassen<sup>15</sup> und lebt vor allem fort in der zweiten Bedeutung von *iurisdictio*, die alle Funktionen der hoheitlichen Hirten Gewalt einschließt. Was das Tridentinum mit dem Ausdruck *actus iudicialis* sagen will, geht mit aller nur wünschenswerten Klarheit aus dem Kanon selbst und der beigegebenen Erklärung hervor. Dem *actus iudicialis* wird entgegengestellt ein *nudum ministerium*, also hier ein Tun des *Iudex* und dort ein Tun, das keinen *Iudex* erfordert, sondern von jedermann ausgeübt werden kann. Dem Konzil war es allein darum zu tun, gegen die Irrlehre der Reformatoren festzustellen, daß die Lossprechung ein Akt hoheitlicher Gewalt der Kirche (*iurisdictio*) ist und nicht eine (ohne kirchliche Vollmacht oder gar von einem Laien zu erbringende) bloße Dienstleistung (*nudum ministerium*), durch die verkündet oder erklärt werde, dem Bekennden seien die Sünden nachgelassen, sofern er nur glaube, daß er losgesprochen sei (sess. XIV can. 9; Dz 919). In der zugehörigen Erklärung wird der Lossprechungsakt des Priesters näher charakterisiert mit „*ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut*

<sup>14</sup> *Commentarius in iudicia ecclesiastica iuxta CIC*, hrsg. von Bartocetti, III (Rom 1941) p. 179s.; es heißt hier: „... de hoc (sc. peccato) iudicat Ecclesia in foro poenitentiali per voluntariam iurisdictionem.“

<sup>15</sup> Vgl. K. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1937, 103 f., 196 f. und ders., Rechtsprechung und Verwaltung 28 f.

a iudice sententia pronuntiatur“ (sess. XIV cap. 6; Dz 902); damit gibt das Konzil klar zu erkennen, daß es mit *actus iudicialis* nicht einen richterlichen Akt im fachlichen Sinne meint. Zudem fehlte jeder Anlaß, darüber zu entscheiden, welche Funktion hoheitlicher Gewalt bei der sakramentalen Lossprechung geübt werde. Wenn man unterstellen wollte, das Konzil hätte dennoch diese Absicht gehabt, dann hätte es sicher in der Sprache seiner Zeit, d. h. in den dem alten kanonischen Recht geläufigen Kategorien der *iurisdictio voluntaria* und *contentiosa* gesprochen; dazu fehlt jedoch jeder Ansatz. Dem Konzil kam es allein darauf an klarzustellen, daß bei der sakramentalen Lossprechung hoheitliche Hirtengewalt geübt werde; daher wird ausdrücklich betont, daß die Lossprechungsgewalt nur gegenüber Untergebenen ausgeübt werden kann und daß der höhere Obere das Recht hat, sich gewisse schwerere Sünden zur Lossprechung vorzubehalten (sess. XIV cap. 7; Dz 903). Wenn in diesem Zusammenhang von den *superiores et legitimi iudices* und an anderer Stelle von den *praesides et iudices* (Dz 899) gesprochen wird, so sind das beredte Hinweise auf den weiten Wortsinn, den *iudex* zur Zeit des Tridentinums noch allgemein hatte. Historische Quellen können und dürfen nur aus der Sprache ihrer Zeit gewürdigt werden, und es ist ein methodischer Fehler, das Sprachverständnis einer späteren Zeit an frühere Quellen heranzutragen.

Unbeschadet des terminologischen Mißverständnisses, dem die neuere Theologie anheimgefallen ist, muß allerdings anerkannt werden, daß das Bußsakrament von jeher unter dem Gedanken des Gerichtes (*iudicium*) steht, und unsere Hinweise auf den alten Bußritus der Kirche, insbesondere die enge Verbindung von Bann und Buße in der altchristlichen Zeit haben schon erkennen lassen, daß bei dem Bußverfahren wirklich und sogar im fachlichen Sinne gerichtet wird. Allein hier handelt es sich nicht um die Beurteilung des Bußverfahrens als ganzes, sondern allein um die sakramentale Lossprechung. Das Tridentinum sieht hierin die Ausspendung eines fremden Gnadengeschenkes (*alieni beneficii dispensatio*; Dz 902); ein solches Gnadenwalten mit dem richterlichen Strafurteil vergleichen zu wollen, ist abwegig. Die sakramentale Lossprechung ist ein Freispruch von der Sündenschuld und der ewigen, teilweise auch von der zeitlichen Sündenstrafe. Das richterliche Strafurteil dagegen zielt im Regelfall auf eine Verurteilung des Schuldigen; ein Freispruch ist nur möglich bei bewiesener Unschuld oder bei nicht bewiesener Schuld. Diese Gegensätze machen es offensichtlich, daß die sakramentale Lossprechung keine Entsprechung im richterlichen Strafurteil besitzt, wohl aber zum Strafnachlaß. Die von Christus der Kirche anvertraute Gewalt der Sündenvergebung gleicht der von einem König in die Hände seiner Vertretungsorgane gelegten Durchführung einer allgemeinen Amnestie, deren Gewährung an das Vorliegen bestimmter Voraussetzungen gebunden ist. Die Gewährung



eines Strafnachlasses ist das Vorrecht des Herrschers einer Gemeinschaft, mithin Ausfluß des obersten Hoheitsrechtes, aber niemals der richterlichen Gewalt. Diese ist, soweit sie sich als Strafgewalt betätigt, darauf beschränkt, die regelmäßig angedrohten Strafen zu verhängen (vgl. c. 2220 § 1), und unzuständig, einmal verhängte Strafen nachzulassen (vgl. c. 2236 § 3). Entgegen der erst in der neueren Kanonistik aufgetretenen Lehre ist deshalb festzustellen, daß weder die Lossprechung von Besserungsstrafen noch die sakramentale Lossprechung Akte der richterlichen Gewalt sind<sup>16</sup>.

Um eine abschließende Würdigung des hoheitlichen Tuns der Kirche bei der Spendung des Bußsakramentes zu gewinnen, müssen wir auf die volle Gestalt des Bußritus zurückgreifen. In altchristlicher Zeit war die Zulassung zum Bußverfahren durchaus keine Selbstverständlichkeit; die Zulassung mußte erbeten und konnte je nach Lage der Dinge gewährt oder verweigert werden. *Paenitentiam petere* und *paenitentiam dare* waren die stehenden Ausdrücke für das Erbitten und die Gewährung der Zulassung. In kanonistischer Sicht ist die Zulassung zur Buße ein Akt der freiwilligen Rechtspflege, d. h. ein Gunsterweis der Kirche, den sie dem gibt, der freiwillig darum bittet. An diesem Charakter änderte sich nichts, als man später dazu überging, schwere Sünder mit dem Kirchenbann zu belegen, um sie zur Aufnahme des Bußverfahrens zu zwingen; denn das Bußverfahren konnte erst einsetzen, wenn die Bußwilligkeit feststand. In gleicher Weise beeinträchtigt es den Freiwilligkeitscharakter durchaus nicht, wenn das kirchliche Recht den schweren Sünder zur Beichte verpflichtet (c. 901); denn diese Rechtspflicht kann nur bei freiwilliger Bejahung erfüllt werden.

Die Vollgestalt des Bußritus ist, wie wir schon kurz gesehen haben, zweigliedrig. Am Aschermittwoch wird der Sünder unter Auferlegung einer Buße aus der Kirche ausgestoßen und am Gründonnerstag nach vollbrachter Bußleistung wieder in die Kirche aufgenommen. Der erste Akt dieses Verfahrens vollzieht sich also im Zeichen des Gerichtes, nämlich einer kirchlichen Verurteilung des Sünders; der zweite Akt dagegen steht in dem Zeichen der Begnadigung; denn der Ausgestoßene wird wieder in die Gemeinschaft aufgenommen und das Ausstoßungsurteil damit aufgehoben. So kennt der volle Bußritus das Zeichen des Gerichtes wie das der Gnade, oder theologisch gesprochen, das Zeichen des Kreuzestodes Christi wie das der Auferstehung. Bei dem heutigen abgekürzten Bußritus sind die beiden Teile des alten Ritus zu einem Gesamtvorgang zusammengedrängt. Die früher zum ersten Teil des Bußritus gehörige Ausstoßung des Sünders wird nicht mehr formal vollzogen, aber sie ist auch heute noch dadurch sichtbar gegenwärtig, daß der schwere Sünder durch das kirchliche Recht von

<sup>16</sup> Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung 39 A 45.

der Teilnahme an der eucharistischen Tischgemeinschaft ausgeschlossen ist (c. 856). Dieser Ausschluß ist zwar nicht mehr Strafe, kommt aber seiner Wirkung nach im wesentlichen dem früheren kleinen Kirchenbann (*excommunicatio minor*) gleich, der in der persönlichen Gottesdienstsperrre des geltenden Strafrechtes fortlebt (vgl. 2275). Der Ausschluß von der Eucharistie tritt in gleicher Weise wie eine Tatstrafe (*poena latae sententiae*) mit Begehung der schweren Sünde ein, so daß es keines ausdrücklichen Urteilspruches bedarf. Wenn diesem Ausschluß, der unabhängig von einer kanonischen Satzung schon durch das göttliche Recht gegeben ist, im Notfalle durch Erweckung der vollkommenen Reue begegnet werden kann, so ist doch zu beachten, daß die Hüter des äußeren Bereiches befugt sind, diesem Ausschluß von der Eucharistie Achtung zu verschaffen, und zwar bei den öffentlichen Sündern schlechthin und bei den geheimen Sündern, soweit sie geheim um die Eucharistie bitten, soweit sie dies öffentlich tun, aber nur dann, wenn die Zulassung zur Eucharistie Ärgernis hervorrufen würde (c. 855). Der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, der naturgemäß nur bei dem schweren Sünder vollzogen wurde, ist damit seinem Wesen nach erhalten; da er jedoch nicht mehr formell ausgesprochen wird, hat das heutige Bußverfahren ein wichtiges gerichtliches Element des alten Ritus verloren.

Erhalten blieb die Auferlegung einer Buße, die im alten Ritus zusammen mit dem Ausstoß den ersten Teil des Verfahrens bildete. Früher war die auferlegte Buße regelmäßig vor der Lossprechung zu leisten, heute wird sie in der Regel erst danach erbracht. An dem hoheitlichen, näherhin dem gerichtlichen Charakter der Bußauferlegung hat sich dadurch im Grundsätzlichen nichts geändert; es will jedoch beachtet sein, daß bereits die frühere Auferlegung eines Bußwerkes Ablösung einer an sich verwirkten Strafe bildete und daß bei unserer heutigen Bußpraxis (Ablösung der Bußwerke durch Gebete) eine weitere Milderung eingetreten ist. Übrigens wird heute wie früher bei Vorliegen besonderer Umstände auf die Auflegung und Erbringung der Buße ganz verzichtet. Daß keine wesentliche Wandlung eingetreten ist, erkennt man daran, daß es in bestimmten Fällen auch heute noch Brauch ist, schwere Bußwerke zu verhängen, und in anderen Fällen die Pflicht besteht, die Lossprechung von der vorgängigen Leistung der Buße abhängig zu machen. Wenn dies heute auch nur in Ausnahmefällen geschieht, hat die Erbringung der Buße doch in jedem Falle wie früher den Charakter einer Voraussetzung zur Lossprechung, bloß mit dem Unterschied, daß in der Regel die Bereitschaft zur willigen Übernahme der Buße genügt (*volenti animo*, c. 887). Wenn es deshalb berechtigt ist, in der Auferlegung der Buße grundsätzlich auch heute noch einen richterlichen Akt zu sehen, so besagt dies nichts für den Charakter der Lossprechung; denn diese ist das Gegenstück zur Ausstoßung und steht

nicht wie die Auferlegung der Buße im Zeichen des Strafurteils (oder dessen Ablösung), sondern ausschließlich im Zeichen der Gnade.

Auch die mögliche Verweigerung der Lossprechung macht deren Gewährung nicht zu einem richterlichen Akt. Verweigerung und Gewährung der Lossprechung beruhen auf derselben oberhirtlichen Gewalt, unterscheiden sich jedoch dadurch, daß die Lossprechung, aber nicht die Verweigerung derselben, sakramentaler Natur ist. Das Verweigern der Lossprechung ist nicht in dem Sinne ein Binden, wie das Lossprechen ein Lösen ist, es ist ein hoheitlicher Entscheid der Kirche, der die Gewährung eines Gunsterweises ablehnt, weil der darum Bittende die notwendigen Voraussetzungen dazu nicht erfüllt. Die Lossprechungsverweigerung enthält zugleich die Feststellung, daß der beichtwillige Todsünder wegen mangelnder Bußfertigkeit außerhalb der inneren Kirchengemeinschaft steht und am eucharistischen Mahl nicht teilnehmen darf (c. 856). Diese mittelbare Wirkung ist bloß erklärender (nicht konstitutiver) Natur; denn die Bindung ist bereits mit der Todsünde eingetreten. Der Beichtwillige wird weder in konstitutiver Weise verurteilt noch entsteht ein streitiges Rechtsverhältnis, dem auf richterliche Weise abgeholfen werden könnte. Der Anspruch auf Lossprechung, den der bußfertige Sünder gegenüber der Kirche besitzt, ist bedingt und entsteht dadurch, daß der Beichtvater von der Sinnesumkehr des Sünders überzeugt ist. Das Gewinnen dieser Überzeugung ist Sache des Ermessens und kann nicht erzwungen werden. Damit erweist sich die Lossprechung als typischer Akt der freiwilligen Rechtspflege (*iurisdictio voluntaria*), die Rechte sowohl aus freier Gnade wie in Erfüllung eines bedingten Anspruches gibt und sich von der richterlichen Tätigkeit dadurch abhebt, daß sie keinen Widersacher kennt, sondern sich ausschließlich an solche wendet, die ihr Tätigwerden wollen oder wenigstens nicht dagegen sind (*in volentes et petentes*). Es liegt in der Natur der freiwilligen Rechtspflege, daß dem Erbitten eines Gunsterweises nicht in jedem Falle entsprochen werden muß. Die Verweigerung des Gunsterweises mag den Bittenden unwillig stimmen, ändert aber nichts an dem freiwilligen Charakter des Vorgehens. Die sakramentale Lossprechung von den Sünden ist daher in rechtlicher Sicht nicht anders wie die Lossprechung von Besserungsstrafen ein Akt der freiwilligen Rechtspflege. Sie ist der österliche Friedenskuß der Kirche<sup>17</sup>, der die Bußfertigkeit des Sünders als Teilnahme am Leiden und Sterben des Herrn zur Voraussetzung hat.

<sup>17</sup> *Pacem dare* ist bei Tertullian und Cyprian stehender Ausdruck für die Wiederzulassung zur kirchlichen Gemeinschaft.

# Die deutschen Katholiken und das Jahr 1848

Von Rektor Johannes Schuth, Morbad

Wenn wir heute in den Berichten über das Jahr 1848 von den Erwartungen lesen, die damals weiteste Kreise hegten, möchten wir lächeln über den Enthusiasmus und die Naivität, die unsere Großväter und Urgroßväter damals gezeigt haben. Wir, ihre Enkel und Urenkel, sind nach den furchtbaren Erfahrungen von zwei Weltkriegen wesentlich nüchterner geworden. Und doch ist diese Begeisterung zu verstehen. Dreiunddreißig Jahre hatte der „Belagerungszustand der deutschen Nation“ gedauert (E. M. Arndt), eine Zeit, in der auch die berechtigten Ansprüche des deutschen Volkes zur Teilnahme an der Mitbestimmung über sein politisches und kulturelles Schicksal nicht erfüllt worden waren. Metternich ist gewiß nicht die finstere Gestalt, als die eine gewisse Tendenzliteratur ihn darstellt. Ein ganzes Menschenalter hat er den Frieden Europas bewahrt. Wir Heutigen wissen zu würdigen, was das bedeutet. Metternich war nicht der Reaktionär, der die Freiheit blindwütend unterdrückt hat. H. v. Sbrich hat ihn in seinem wahren Wesen dargestellt („Metternich“, 2 Bde, München 1925, Bruckmann). Aber trotzdem war ein neues Zeitalter mit anderen Anschauungen, auch in wirtschaftlicher Beziehung, heraufgekommen. Die soziale Frage, das brennende Problem auch unserer Tage, ließ sich auf die Dauer mit polizeilichen Maßnahmen nicht regeln. Mit Metternichs Abgang am 13. März 1848, der das Signal für die Auslösung aller folgenden revolutionären Vorgänge in Deutschland ist, beginnt ein neues Zeitalter.

Überall brachen Unruhen aus, die manches Todesopfer forderten, zumal in Berlin. Wenn dies in Westdeutschland nicht in solchem Ausmaße der Fall war, ist dies vor allem den Katholiken und ihrer besonnenen Haltung zu verdanken. Diese wurde bestimmt durch ein Hirtenschreiben des Kölner Erzbischofs v. Geißel vom 22. März<sup>1</sup>, in dem er seine Gläubigen nicht nur zum Gebet, sondern auch zur Ruhe (Schauberg 1869) I. p. 156. und Besonnenheit aufforderte, angesichts der wichtigen Entscheidungen, die auch für die katholische Kirche in Deutschland bevorstanden. Bischof Arnoldi von Trier und Bischof J. G. Müller von Münster schlossen sich in ähnlichen Schreiben dem Vorgehen Geißels an. Bei Herannahen der Wahlen für die Frankfurter und Berliner Nationalversammlung erließ Geißel abermals am 20. April ein Schreiben an seinen Diözesanklerus<sup>2</sup>, in dem er diesen selbst über seine Pflichten als Staatsbürger belehrte und ihn anwies, den Gläubigen entsprechende Mahnungen zu geben. Doch dies schien einem Manne wie Geißel noch nicht genug. Auf einer Versammlung des Borromäusvereins in Trier am 11. April 1848 sprach er in bedeutungsvoller Weise über die künftigen Aufgaben der Kirche in Deutschland. Auf einer dreitägigen Konferenz der westdeutschen Bischöfe in Köln (10. bis 13. Mai) wurden jene Forderungen festgestellt, die die katholische Kirche in Deutschland zu erheben hatte und die in der künftigen Verfassung verankert werden sollten. So waren die deutschen Katholiken für die kommenden Ereignisse vorbereitet.

Die Urwahlen und die Wahl für die beiden Parlamente in Berlin und Frankfurt verliefen in der Rheinprovinz mit gutem Erfolg für die katholische Sache. Es war selbstverständlich, daß das katholische Volk sein Vertrauen vor allem entschiedenen Katholiken<sup>3</sup> schenkte, Geistlichen wie Laien. Unser Interesse gilt vor allem den katholischen Abgeordneten, die aus der Diözese Trier stammten. Dazu gehörten so hervorragende Männer wie A. Reichensperger aus Koblenz (geb. 1808, gest. 1895

<sup>1</sup> Dumont, Schriften und Reden von Joh. Kardinal v. Geißel. Köln 1869. I, 156

<sup>2</sup> Dumont, I. c. I. p. 158.



in Köln), sein Bruder Peter (geb. 1810 in Koblenz, gest. 1892 als Obertribunalsrat in Berlin), die beide auch in den folgenden Jahrzehnten zu den Vorkämpfern der katholischen Sache zählten. Ferner ihr Vetter F. P. Knoodt aus Boppard (geb. 1811, Priesterweihe in Trier 1835, 1845 Professor der Philosophie in Bonn, Anhänger von A. Günther, 1870 Altkatholik, 1878 „Generalvikar“ des Bischofs Reinkens, gest. 1889 in Bonn). Dann Jakob Clemens aus Koblenz, Schwiegersohn von H. J. Dietz (geb. 1815, wackerer Kämpfer in der Sache der Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt gegen Sybel und Gildemeister, 1856 Professor für Philosophie in Münster, einer der ersten Vertreter und Förderer der Neuscholastik, gest. 1862). Justizrat Adams aus Koblenz, Mitarbeiter von Dedant Kremenß in der Hebung des katholischen Lebens, Mitglied des Preußischen Herrenhauses und als solches Berichterstatter der Kommission über das erste Friedensgesetz zur Beilegung des Kulturkampfes (21. Mai 1886). Zu den Trierern kann man noch rechnen Bischof J. G. Müller von Münster (geboren 1798 in Koblenz, 1842 Generalvikar, 1844 Weihbischof in Trier, 1847 Bischof von Münster, gest. 19. Januar 1870). Schließlich noch E. v. Lassaulx, Neffe von Jos. Görres (geb. 1805 in Koblenz, Professor der klassischen Philologie in München und Würzburg, gest. 1861).

Als die katholischen Abgeordneten in Frankfurt eintrafen, handelte es sich darum, die verschiedensten vielfach auseinanderstrebenden Interessen, die mannigfaltigsten Temperamente, die größten Abstufungen zwischen hochkonservativ und extrem liberal auf eine gemeinsame Linie zu bringen und zu geschlossenem Handeln zu veranlassen. Die erste Anregung zum Zusammenschluß der katholischen Abgeordneten in einen „katholischen Klub“ kam von dem für Frankfurt gewählten Fürstbischof von Breslau, M. v. Diepenbrock. Sein Rat fiel auf guten Boden. Vorsitzender des „katholischen Klubs“ wurde General Josef v. Radowitß. Da aber ein großer Teil der Mitglieder ihm als dem ausgesprochenen Vertrauensmann des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. mißtraute, hatte die tatsächliche Leitung sein Stellvertreter A. Reichensperger, ein Mann, der wie geschaffen war, Gegensätze auszugleichen und alle, auch die abweichendsten Ansichten, im Interesse der katholischen Sache miteinander in Einklang zu bringen. Der Hauptanlaß zum Zusammenschluß der entschiedenen Katholiken war die bevorstehende Beratung der „Grundrechte für das Deutsche Reich“, bei der auch das gegenseitige Verhältnis von Kirche, Staat und Schule eine Regelung finden mußte. Wenn auch der „Klub“ zahlenmäßig nicht sehr ins Gewicht fiel, hat er doch durch sein geschlossenes Auftreten und seine einheitliche Abstimmung erreicht, daß die entscheidenden Paragraphen im Sinne der kirchlichen Forderungen einigermaßen befriedigend geregelt wurden. Wenn man heute die Verhandlungen über diese Dinge in den stenographischen Berichten der Versammlung nachliest, in denen Männer wie Radowitß, Domkapitular Förster von Breslau (der Nachfolger Diepenbrocks), Clemens, Knoodt, den katholischen Standpunkt vertraten, spürt man noch heute trotz des Abstandes von einem Jahrhundert die Glut der katholischen Überzeugung, die in den Herzen dieser Männer herrschte. Durch ihre Bemühungen gelang es, dem 12. Paragraphen des Artikels III der „Grundrechte“ in folgender Form zur Annahme zu verhelfen: „Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Ausübung seiner Religion. Verbrechen und Vergehen, die bei Ausübung dieser Freiheit begangen werden, sind nach den allgemeinen Gesetzen zu bestrafen.“ Der Antrag des „katholischen Klubs“, der die vollständige Unabhängigkeit der Religionsgesellschaften von der Staatsgewalt festlegen und so mit dem bisherigen System der polizeilichen Unterdrückung und Willkür brechen wollte, wurde zwar am 12. September mit 357 gegen 99 Stimmen abgelehnt, aber auch die Formulierung des „katholischen“ Dekans Kuenzer von Konstanz (eines alten Anhängers von Wessenberg, der auch für die

<sup>3</sup> Stenographischer Bericht der Verhandlungen der Frankfurter Nationalversammlung (Frankfurt 1849) III. 1733—1734.

Aufhebung des Zölibates eingetreten war) verhindert, daß die Kirche, wie jede andere Gesellschaft im Staate, den Staatsgesetzen unterworfen sein sollte. Der Petitionssturm des katholischen Volkes an die Frankfurter Versammlung gegen diese beleidigende Gleichstellung der Kirche mit jedem beliebigen Privatverein erreichte insofern seinen Zweck, daß dieser Zusatz ohne Debatte wieder gestrichen wurde<sup>4</sup>. Wenn wir die Schwierigkeiten berücksichtigen, unter denen die katholischen Abgeordneten die Interessen der Kirche wahrnehmen mußten, können wir nur dem Urteil eines so sachverständigen Kenners, wie Döllinger damals noch war, zustimmen, der auf der ersten Versammlung der deutschen Katholiken in Mainz im Oktober des gleichen Jahres sagte: „Stünde nichts anderes dabei als die in der Verfassung ausgesprochene Selbständigkeit der Kirche, so hätten wir alles, was wir wollen. An uns liegt es, das Bedenkliche von der Gebundenheit der Kirche an die Staatsgesetze durch die richtige Auslegung dieses Begriffes in der Praxis unschädlich zu machen“<sup>5</sup>.

Auf die politischen Verhandlungen der Frankfurter Nationalversammlung kann hier nicht näher eingegangen werden. Die überwältigende Mehrheit der katholischen Abgeordneten bekannte sich entsprechend den Idealen eines Görres für die „groß-deutsche“ Lösung der deutschen Frage (also gegen den Ausschuß Österreichs) und gegen eine zu straffe Zentralisierung der Staatsgewalt (also „gesunder Föderalismus“). Dementsprechend war die Abstimmung der katholischen Abgeordneten gegen das preußische „Erbkaisertum“ (28. März 1849). Eine andere Entscheidung hätten die katholischen Wähler in Rheinland, Westfalen, Bayern und Schlesien gar nicht verstanden. Dafür war der alte Reichsgedanke in seinen früheren Kerngebieten im Westen viel zu fest verwurzelt. Daher rührte auch die große Gleichgültigkeit im Westen gegenüber den Verhandlungen der preußischen Nationalversammlung, die durch ihren Radikalismus sich selbst ein unrühmliches Ende bereitete. Es entbehrt nicht eines pikanten Reizes, wie auch in Berlin zwei hervorragende Katholiken, wie der aus Münster i. W. stammende Obertribunalrat F. Waldeck als Führer der Linken und sein Kollege P. Reichensperger aus Koblenz als Führer der Rechten, sich gegenüberstanden. Der Erfolg lag auf seiten des scharfsinnigen und besonnenen Rheinländers, des geistigen Vaters der preußischen Verfassung vom 31. Januar 1850. Die Frage des „Erbkaisers“ ist es auch gewesen, die die Beratungen der Frankfurter Nationalversammlung zum Scheitern brachte, da die österreichischen Abgeordneten durch die Regierung des Fürsten Felix Schwarzenberg abgerufen wurden. Der größte Teil der katholischen Abgeordneten legte sein Mandat nieder, weil eine weitere Mitarbeit angesichts der bestehenden Verhältnisse keinen Sinn mehr zu haben schien. Bei der Sprengung des „Rumpfparlaments“ durch württembergische Truppen in Stuttgart (18. Juni 1849) war kein Mitglied des „katholischen Klubs“ anwesend.

Wir können von dem ereignisreichen und für die deutschen Katholiken so bedeutungsvollem Jahr 1848 nicht Abschied nehmen, ohne der 1. Generalversammlung der katholischen Vereine zu gedenken, die vom 3. bis 6. Oktober in Mainz stattfand und alle bekannten Katholikenführer, darunter etwa 25 Abgeordnete der Frankfurter Paulskirche, in ihrem Schoße vereinigte. Durch den Mainzer Kreis um Colmar, Liebermann, Raeß war die alte Bischofsstadt des hl. Bonifatius so recht dazu geeignet, das Banner der katholischen Sache durch die Abhaltung der Generalversammlung in eine neue Zeit der kirchlichen Freiheit hineinzutragen. Präsident der Versammlung war der Freiburger Jurist Prof. Fr. J. v. Buß, der „Trommler des neuen Katholizismus“ (Dor), der für sich den Ruhm beanspruchen darf, als erster durch einen Antrag im Badischen Landtag im Jahre 1837 die Fahne katholischer Sozial-

<sup>4</sup> Stenographischer Bericht I. c. III. p. 2001.

<sup>5</sup> Jos. May, Geschichte der Generalversammlungen des katholischen Deutschlands (Köln, J. P. Bachem, 1903). p. 10—11.

politik aufgepflanzt zu haben. Prof. J. v. Döllinger (München) erstattete den Bericht der katholischen Abgeordneten über ihre Arbeit in der Frankfurter Versammlung hinsichtlich der Kirchen- und Schulfrage. A. Reichensperger hielt eine vielbeachtete Rede über das Wesen und die Tätigkeit der Vinzenzvereine<sup>6</sup>. Ein Nachklang dieser Tagung waren die sechs Predigten des damaligen Pfarrers von Hopsten, W. E. v. Ketteler, im Mainzer Dom über die soziale Frage. Sie rüttelten das Gewissen der Katholiken wach und erinnerten sie an ihre soziale Pflicht gegenüber ihren notleidenden Mitbrüdern<sup>7</sup>. Nicht Worte allein und Verfassungsentwürfe, so ideal sie auch sein mögen, konnten das drohende Gespenst der sozialen Revolution verscheuchen, sondern nur tatkräftige Hilfe durch Staat, Gesetzgebung und private Hilfsbereitschaft. So wurde auch in sozialer Beziehung das Jahr 1948 ein wahrer Markstein im katholischen Leben.

Die meisten Darsteller der Ereignisse des Jahres 1848 sind angesichts des Scheiterns der politischen Ziele der Bewegung dieses Schicksalsjahres des deutschen Volkes nur zu sehr geneigt, seine Ergebnisse rein negativ zu beurteilen. Die deutschen Katholiken haben keine Veranlassung, in ein solches allgemeines Verdammungsurteil einzustimmen. Zwei Dinge blieben nämlich die dauernde Errungenschaft des Jahres 1848. Einmal die Tatsache, daß die deutschen Katholiken, die bisher durch den Polizeistaat bedrückt nur mit vielfachen Hemmungen die katholischen Ideen hatten vertreten können, nun zum erstenmal zu praktischer politischer Arbeit zusammengefaßt wurden. Dann die Verfassung des Frankfurter Parlaments, die als solche zwar nie ins Leben trat, deren Grundrechte durch ihre Übernahme in die preußische Verfassung vom 31. 1. 1850, auch in ihrem durch den Kulturkampf verstümmelten Zustand, den deutschen Katholiken durch ihre parlamentarischen Vertreter die Gelegenheit gab, die Interessen der katholischen Kirche auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens tatkräftig wahrzunehmen.

<sup>6</sup> F. Schmidt, A. Reichensperger (Führer des Volkes, Heft 24. M. Gladbach 1918. Volksvereinsverlag) p. 37.

<sup>7</sup> P. Mumbauer, W. E. v. Ketteler's Schriften (Kempten und München, Kösel 1911) II. p. 220 ff.

## Kulturelle Seelsorgsaufgaben auf dem Lande

Von Pfarrer Hans Steffens, Frauwüllesheim

Wir beobachten heute eine kulturelle Entwicklung auf dem Lande, die zu einer großen Sorge werden kann und uns vor schwere und entscheidende Aufgaben stellt.

Das Land hat heftige Shockwirkungen erlebt. Die große europäische Binnenwanderung der letzten Jahre greift in vielfacher Weise bis in die abgelegensten Dörfer hinein. Wehrdienstleistungen der verschiedensten Form, vorübergehende Evakuierung in breitesten Grenzgebieten und Zuweisung volks- und wesensfremder Flüchtlinge haben die Struktur aller Dörfer verändert. Auch das verworrene Wirtschaftsleben hat zweifellos erschütternd auf das Leben der Landbevölkerung gewirkt. Das Land leidet ferner an der Zerstörung der Städte. Die Verkehrsverbindungen sind verringert. Das Leben in der Stadt hat zum Teil seinen Reiz und seine Lockung verloren. Deshalb hat sich das Land seinen eigenen Vergnügungsbetrieb aufgebaut.

1. Die Tanzverggnügungen auf dem Lande haben einen erschreckenden Umfang angenommen, und dieser Zustand wird keine wesentliche Veränderung erfahren, ob das Geld da sein wird oder nicht. Denn wo eine Sucht sich entwickelt hat, ist ihre Befriedigung noch nie durch die fehlenden Mittel verhindert worden.

Die ausgedehnte Vergnügungssucht wäre an sich nicht einmal das schlimmste. Weit gefährvoller sind die sittlichen Auswüchse, die Hemmungslosigkeiten und das gesamte moralische Niveau, auf das diese Veranstaltungen immer mehr absinken. Schamlosigkeiten und öffentliche Ärgernisse begleiten die Lustbarkeiten in steigendem Maße. Politische Parteien und andere Gemeinschaften, Verbände, Gewerkschaften, die bisher eine Vermehrung der Vergnügungsmöglichkeiten geradezu befürwortet haben, beginnen sehr ernst zu werden und haben schon in Einzelfällen lauten Protest erhoben.

Gefährdet ist dabei am stärksten die Jugend. Heute steht bereits die kaum schulstufenlose Jugend an der Schwelle der Tanzsäle. Kinder von fünfzehn und sechzehn Jahren, die den Sinn und die Bedeutung eines Tanzes noch ebensowenig ahnen wie sie die Ausführung beherrschen, springen zwischen Jugendlichen und Erwachsenen, und wo nicht die nötigen Hemmungen von schulischer, polizeilicher oder kirchlicher Seite einwirken, findet man selbst Kinder von elf und zwölf Jahren unter den Tanzenden.

Es ist eine unbegreifliche Blindheit, wenn man glaubt, solchem Treiben dadurch steuern zu können, daß man vor der Tanzveranstaltung Kinderbälle veranstaltet, bei denen die Musik ihre Swing, Tango und Jazz spielt; denn die schulpflichtigen Kinder — sie sollen auf diese Weise aus der Abendveranstaltung ferngehalten werden! — bekommen erst den richtigen Vorgeschmack, den nötigen Reiz und Antrieb.

Schimpfen und Verurteilen wird hier so wenig helfen wie Warnen und Verboten. Helfen kann nur eine Hebung des Niveaus.

Es hat Zeiten einer wahren, echten Dorfkultur gegeben. Zwar ist der Tanzboden immer eine Gefahr gewesen, vor allem für den jugendlichen Menschen. Er wird es auch bleiben. Denn Tanz und Erotik stehen zu nahe beieinander und sind sich zu sehr verwandt. Aber die Tanzkultur von einst war doch wesentlich gesünder als die von heute. Damit soll keineswegs einseitig dem Volkstanz das Wort gesprochen sein. Volkstänze bleiben immer das Vorrecht von Einzelpaaren oder Gruppen; denn sie verlangen eine besondere vorzügliche Pflege als Ausdruckskunst und sind immer mehr eine Darbietung als ein Allgemeinvergnügen.

Aber es gilt zurückzukehren und wiederzuerobern das weite Gebiet des guten volkstümlichen Tanzes. Alte Walzerformen, wie sie überall beheimatet waren, sind heute kein Volksgut mehr. Den österreichischen Walzer oder den Windmüller, den Rheinländer oder Lanciers wieder zu erobern, dürfte schon einiger Mühe wert sein. Es gibt solcher Tänze eine große Menge, und allein der Umstand, daß sie gekonnt sein müssen, daß sie Übung und Beherrschung voraussetzen, genügt, ihre Bindungs- und Bildungskraft anzudeuten.

Eines haben diese volkstümlichen Tänze sicher vermocht: sie lehrten auch den unbeholfensten Bauernjungen einen gewissen Schlick. Ein artiges, taktvolles und sauberes Benehmen gegenüber dem Tanzpartner war allein schon ein Gewinn, der solchem Tanzen erwuchs. Es ist ekelhaft, zu beobachten, wie heute die Tanzpaare einander ansprechen. Dieses Zublinzeln, Fingerwinken und Kopfnicken spricht schon deutlich von der gegenseitigen Ehrfurchtslosigkeit, von dem gänzlichen Fehlen gegenseitiger Hochachtung. An der gleichen Stelle startet die Hemmungslosigkeit.

Hier erheben sich seelsorgliche Aufgaben. Um die Wiedereroberung einer sauberen Tanzkultur muß ein unablässiges und nie ermüdendes Bemühen einsetzen. Über die Tanzveranstalter läßt sich manches erreichen. Und was bei einem Male nicht erreicht wird, das gelingt vielleicht beim dritten oder zehnten Male.

Wer aber die tiefe und entscheidende Beeinflussung übersieht, die solche Erholungstunden für das Volk bedeuten, der darf sich nicht wundern, wenn er seelsorglich vereinsamt und das Volk dem Einfluß der Glaubensverkündigung entwindet.



Es sollte nicht versäumt werden, vor allem der Jugend Formen der Geselligkeit wieder zu schenken, die sie nicht mehr besitzt. Und auch ein Tanzkursus kann heute ein seelsorgliches Mittel sein, wenn er alte, volkstümliche Fröhlichkeit wieder lebendig macht und gute Sitten und Bräuche wieder aufleben läßt. Gewiß haben äußere Formen noch keinen entscheidenden inneren Wert. Aber man kann nicht nur aus echter, innerer Haltung zu guter äußerer Form gelangen, man kann auch durch die äußere Form die innere Haltung beeinflussen. Hebung des Niveaus ist immer ein Fortschritt, auch wenn damit noch keine Höchstleistungen verbunden sind.

2. Schwieriger als eine Beeinflussung des Tanzbodens ist die Hebung des sportlichen Lebens. Alte Formen des Sports werden kaum wieder heimisch. Der Kegelklub, der jahrzehntlang die Dörfer beherrscht hat und kulturell gesünder war als der Fußballverein, wird keinen Anklang mehr finden. Er ist überlebt. Das Rasenspiel als solches wäre nicht einmal der schlechteste Sport. Aber der meist sehr verwilderte und verrohte Sport, wie er heute weithin auf dem Lande gepflegt wird, ist von innen her kaum zu beeinflussen. Wieweit es den Sportgliederungen der Katholischen Jugend gelingen wird, zu einem sauberen und geistvollen Spiel zurückzuführen, bleibt abzuwarten.

Auch damit ist nicht entscheidend geholfen, wenn man der seelsorglichen Betreuung neben dem Sport einen Raum erobert. Religion ist nicht eine Parallele des Lebens, und die Glaubensstunde als eine gewisse Art katechetischer Unterweisung wird als geduldetes Suffix eines Sportvereins keinen großen Einfluß haben. Es kommt vielmehr darauf an, die Form der sportlichen Ausführung selbst zu beleben, ihr geistigen Gehalt zu geben. Es gibt einen katholischen Sport, insofern es nicht gleichgültig ist, in welcher Gesinnung, aus welcher inneren Haltung heraus der Sport geübt wird. Denn er kann eine bewußte Pflege des Leibes sein, der ein Gefäß des Geistes, ein Tempel des Heiligen Geistes ist. Er kann aber auch nur ein wüstes Austoben des Körperlichen sein. In dem einen Falle schafft er Hemmungen, in dem andern Fall hebt er sie auf.

Wird es gelingen, wird es überhaupt möglich sein, den heutigen Sport in dieser Weise geistig zu beeinflussen? Das ist wohl der Sinn der Jahresweisung 1948 der Katholischen Jugend. Daß sie in unseren Stammgruppen und Verbänden wirksam wird, darf wohl in vielen Fällen eine sichere Hoffnung sein. Aber damit ist nur ein kleiner Teil unserer Jugend erfaßt. Aber die Masse der Menschen, die heute der Herrschaft des Sportes untersteht, verlangt eine ähnliche Weisung.

Soweit dies möglich ist, wird eine Beeinflussung vor allem der Vorstände der Sportvereine manches erreichen. Weitgehendes Entgegenkommen in vieler Weise, bei gemeinsamer Vereinbarung der Gottesdienst- und Sportzeiten, manchmal durch Gewährung von Kirchenland zu Sportzwecken, kann wenigstens die Grundlage geben, auf der sich eine nähere Beeinflussung anbahnen läßt.

Ob ein Rückgang des Fußballsportes als einer der roheren Sportarten zu erwarten ist? Kundige Beobachter glauben es festzustellen. Die Zukunft muß es zeigen. Wenn dafür der Boxsport an Raum gewinnt, ist nichts gewonnen. Aber es gibt schon neuere Sportarten, die sich auszubreiten beginnen und die mehr geistige Tat verlangen. Wenn die langen Winterabende in einem kirdlichen Heim mit Tischtennis und ähnlichem ausgefüllt werden können, könnte auch dies ein Weg sein, der Verflachung und Entgeistigung des Sportlebens entgegenzuarbeiten.

3. Eine große Sorge sind die vielen ländlichen Theatervereine. Sie haben früher nur selten gut gewirkt, sie tun es heute noch weniger. Kitschige und weidlich-weinerliche Stücke, deren Erfolg an den Tränen der Zuschauer gemessen wurde, waren schon immer die Schläger und Reißer der Dorfbühne. Unsere Zeit ist in ihrer religiösen Substanz zu sehr gefährdet, als daß die Seelsorge zu solcher kulturellen Bescheidenheit schweigen könnte.

Aber neben dem Kitsch taucht heute noch eine andere Art von Bühnenstücken auf: literarisch minderwertige und wertlose Sachen, die das Verbrechen verherrlichen, die Ehemoral bagatellisieren, das uneheliche Kind verharmlosen, Aberglaube und Fatalismus auszeichnen und empfehlen.

Die harmloseste Form sind noch die geistlosen Possen, deren Witze alt und unzeitgemäß, und deren Sprache geschmacklos, aber auch ehrfurchtslos und manchmal sogar gottlos ist.

Auf diesem Gebiete kann der Kampf nicht entschieden genug sein. Unerbittlich müssen wir von diesen Vereinen fordern, daß sie die Aufgabe eines jeden Theaters, auch der Dorfbühne als einer erzieherischen Anstalt anerkennen und Verantwortungsbewußt pflegen. Ein Theaterabend wirkt stärker als ein ganzer Predigtzyklus. Kaum einer der Zuschauer ist sich des Einflusses bewußt, der gegen ihn ausgeübt wird. Kaum einer spürt und empfindet die fein verteilte Dosis irr- und ungläubigen Giftes, das er mit dem Spiel aufnimmt. Ja, es ist vorgekommen, daß Priester in ihrer Predigt lobend auf ein Stück hinwiesen und nachher sehr erstaunt waren, als ein Mitbruder sie durch eine Analyse des Spieles auf seinen Einfluß aufmerksam machte. Die Fülle der Einzelbeobachtungen ist schon erheblich. Gegen diesen Einfluß hilft keine Predigt. Da hilft nur ein unmittelbares Eingreifen.

Unsere Jugendgruppen mühen sich schon seit Jahrzehnten um das gute Laienspiel. Eine Reihe von Beratungsstellen für Laienbühnen sind inzwischen schon wieder geschaffen. Es genügt nicht, daß unsere Jugendgruppen hier und da mit einem guten Spiel aufwarten, wenn daneben der Kitsch und die Unkultur weiter blühen. Auch und gerade unsere dörflichen Theatervereine müssen eine kulturelle Hebung erfahren. Sonst werden sie zu einer immer-ernsteren Gefahr für die Seelsorge.

Leider haben wir noch nicht viel brauchbares Material für die Dorfbühne. Die meisten Sachen sind zu schwer. Für ihren geistigen Gehalt fehlt die Aufnahmefähigkeit. Aber es liegen noch reiche Schätze ungenutzt, die der Bemühung unserer Spielverlage und Bühnenschriftsteller wert wären. Wo das Neue nicht reich genug fließt oder die Bewährungsprobe noch nicht zu bestehen vermag, ist es keine Schande, das gute Alte aus der Truhe zu heben. Wo es heute an allen Vorlagen fehlt, müßten auch die bekanntesten Sachen baldigst neu aufgelegt werden. Erst dann kann der Kampf wirksam werden, der dem Gefährlichen zu begegnen sucht.

4. Ehe es zu spät ist, ehe andere die Stellung schon erobert haben, sollte man bedenken, daß auf dem Lande das Verlangen nach dem Kino besteht. Zeitbedingte Entwicklungen kann man nicht unterdrücken. Wenn es im Augenblick auf dem Lande kaum Filmbühnen gibt, so ist dieser Zustand vorübergehend. Er wird nicht von langer Dauer sein. Und wer sich heimlich darüber freut, daß sein Dorf verschont ist von der gefährvollen Beeinflussung des Lichtspiels, wird eines Morgens überrascht erwachen.

Es ist höchste Zeit, die notwendige Organisation zu schaffen und die Stellung zu gewinnen, die der seelsorglichen Betreuung einen mindestens mitentscheidenden Einfluß auf das ländliche Filmleben gibt. Beim Film spielt das Geschäft eine große Rolle. Und wo geldliche Rücksichten dominieren, ist der Geist immer in Gefahr.

Auch heute noch lebt die Ideologie, die den Seelsorger in die Sakristei einsperren möchte. Noch immer gibt es öffentliche Stimmen, die der Glaubensverkündigung das Recht absprechen, von anderen Dingen zu reden als vom Himmel und der ewigen Seligkeit. Und was solche Leute sich unter Himmel und Seligkeit vorstellen, ist allzu primitiv, um darauf eingehen zu können.

Es ist zwecklos, über die Laisierung des Lebens zu klagen und die Verkommenheit der Menschen zu beweinen. Es gibt nur ein Heilmittel: eine genaue Prognose dieser Krankheitserscheinungen zu geben, das Übel von der Wurzel her zu bekämpfen und von innen heraus zu heilen. Wenn die Kirche auf dem Lande wieder die kulturelle Führung zurückerobert, hat sie auch seelsorglich einen großen Sieg errungen.

# Uebersichten und Berichte

## Zur Lage unserer Landjugend

Zum Aufsatz Ottilie Moßhamers „Um unsere Landjugend“ (Heft 7/8, 1948, S. 201 ff. dieser Zeitschrift) haben nicht wenige Dorfpfarrer — zustimmend und ablehnend — Stellung genommen. Zwei Zuschriften, die als typisch gelten können, seien im folgenden veröffentlicht. Die Schriftleitung.

Ein Landpfarrer schreibt:

„Moßhamers Aufsatz könnte mißverstanden werden, wenn man nur den ersten Teil über die Lage unserer Landjugend lesen und den dritten Teil, der durchaus zuversichtlich von den Aufgaben der Landjugendseelsorge spricht, überschlagen würde. Mir persönlich scheint übrigens die Schilderung der Lage im wesentlichen richtig zu sein. Ich bin Pfarrer einer Landpfarre, die als vorbildlich galt und gilt. Und doch erschrecke ich vor dem langsamen Schwinden christlichen Denkens und Lebens bei jung und alt. Auch bei uns im Westen ist die Lage beunruhigend.“

In einer anderen Zuschrift heißt es:

„Moßhamers Aufsatz hat in unserem Dekanat eine lebhafte Diskussion und nicht geringen Widerspruch bei Priestern und Laien, und nicht zuletzt bei der Jugend selber hervorgerufen. Nicht deshalb, weil die Verfasserin den Finger auf wunde Stellen legt, nicht deshalb, weil sie ein erschütterndes Bild entwirft, dem irgendwo Realität entsprechen mag, sondern weil sie die Tatsachen so sehr verallgemeinert. Ich bin es deshalb unserer westdeutschen Landjugend schuldig, das eine oder andere richtigzustellen.“

Gleich zu Beginn die „Heimkehrer“! Die Jungen sagen: Nein, wir „sind nicht der Landarbeit entfremdet“, wir „sind keine Abenteurer geworden“. Man hat uns zwar von unserer Arbeit gewaltsam fortgerissen, von Haus und Dorf, von Stall und Feld. Abenteurer taten uns das an. Wie gern hätten wir den Kasernenhof, die Schlachtfelder, das uns zermürbende Kriegshandwerk vertauscht mit unserm trauten Heim, mit unsern Wäldern und Wiesen zu freier, ebenmäßiger Arbeit, und wie haben wir den Tag herbeigesehnt, der uns das alles wiedergeben sollte! Josef, einer von uns, war dreimal schwer verwundet. „Nach meiner Genesung“, so erzählt er, „mußte ich, weil nicht mehr felddienstfähig, Rekruten ausbilden. In meiner Kompanie befand sich mein eigener Vetter, ein Bauernjunge von 19 Jahren. Es war rührend, wenn der arme Kerl mir des Abends immer wieder sein Herz ausschüttete und seine ganze Sehnsucht nach der väterlichen Scholle in die Worte faßte: Könnt' ich doch noch einmal hott und har sagen!“ Diejenigen, denen das Glück beschieden war, einigermaßen gesund und wohlbehalten heimzukommen, haben im allgemeinen angenehm enttäuscht. Sie stellten sich zum allergrößten Teil wieder an ihre alten Plätze und packten ernsthaft zu bei der Landarbeit sowohl wie auch dort, wo ihr Dorf aus der Zerstörung des Krieges wieder aufgebaut werden mußte. Die erwarteten Spannungen zur kleinen Welt des Dorfes, zu Familie und Elternhaus, zur Pfarr- und Dorfgemeinschaft, haben sich nicht so stark erwiesen, daß dadurch das Bodenständige verlorengegangen wäre. Gelegentliche und geringe Ausnahmen nihilistischer Geisteshaltung und verächtlicher Resignation zum Dorf- und Landleben bestätigen nur die Regel. Es darf ferner nicht unerwähnt bleiben, daß die Heimkehrer, gerade weil sie „in der Welt waren“, große Aufgeschlossenheit mitbrachten

und viel zur Neubelebung der Dorfgemeinschaft beigetragen haben. Unter mancherlei Dingen, die leicht als Nebensächlichkeiten angesehen werden, aber hoch zu bewerten sind, sei z. B. angeführt, daß sich die nichtverheirateten Heimkehrer hier zusammensetzten, unangestoßen von irgendjemand, und gemeinschaftlich den Kriegerwitwen, den Vermißten- und Gefangenenfrauen die Ernte einbrachten, Brennholz für den Winter beschafften und zerkleinerten und auch jetzt noch stets zur Stelle sind, wenn die Not in diesen Familien es erfordert. Gemeinschaftsbildende Kräfte sind das jedenfalls, die zu entfalten sind und enge, egoistische Einstellung des Landes aus der Verstrickung lösen helfen, der Jugend aber Aufgaben und Entfaltungsmöglichkeiten bieten, die es in veränderter Form immer im Dorfe geben wird.

Und unsere Landmädchen! Wer hat sie denn nicht gesehen, die jungen wie die älteren, wie sie sich mit ganzer Kraft auf die leer gewordenen Plätze ihrer Brüder, Bräutigame und Väter stellten, Hand an den Pflug legten, die Sense führten und mit dem Saattuch über der Schulter über dampfendes, von ihnen selber bereitetes Feld schritten, Arbeiten taten, die weit über ihre Kräfte gingen und früh daran zehrten, Heldinnen, ebenbürtig jedem anderen Heldentum. Kann man ernsthaft annehmen, daß diese Mädchen heute kurzweg erklären: „So dumm wie unsere Mütter sind wir nicht mehr, daß wir uns schinden und plagen“, daß sie bar sind jeglichen Anreizes „des Sparens und Hausens“, daß sie der „Fremden, der Wasserstoffsüberblonden“, die „in weiten, blauen Herrenhosen, in hohen, fersenfreien Schuhen“ durch das Dorf takelt, in irgendeiner Variation es nachmachen?

Das dem Bauern anhaftende Gefühl für das organisch Gewachsene, für das Natürliche und somit für das Edle beginnt allmählich auch wieder bei unserer Jugend hervorzubrechen. Wo es geweckt wurde, ist schon sichtlicher Erfolg. Die Jungen und Mädchen sprechen heute in ihren Gruppen über Dorfkultur und Dorfkultur, über Kino, Sport und Tanz. Jungführer und Jungführerinnen bringen aus den bei uns systematisch durchgeführten Schulungstagen und Kursen neue Anregungen mit. So hat z. B. der Tanz (über den Moßhamer sagt: „Das Sonntagsvergnügen schlechthin ist Tanz und Sport“; „getanzt wird auf dem Lande das ganze Jahr hindurch“) sowohl in seinem Umfange wie in der Art seiner Durchführung sich wieder in alte Bahnen zurückgefunden. Getanzt wird in unserer Gegend nur an den durch alten Brauch festgesetzten Tagen, wie an Kirmes, Fastnacht und bei ein oder zwei andern Gelegenheiten des Jahres. Auf unserem letzten Dekanats-Schulungstag im August dieses Jahres wurden von der Jugendgruppe einer Pfarrei zur Erläuterung des Gesagten über den Tanz (im Anschluß an das Altenberger Jahresprogramm: „Verherrlicht Gott in eurem Leibe“) Volkstänze aufgeführt. Letzten Sonntag sah ich eine andere Gruppe, die sich diese Tänze zu eigen gemacht hatte und damit bei der kommenden Martinuskirmes in den gemeinsamen Tanzraum des Ortes vordringen wird.

Ohne mit verbundenen Augen durch unsere Zeit geistiger Entartung und sittlicher Nöte zu gehen und ohne eine Lanze brechen zu wollen für eine Jugend, die sie nicht verdient, muß ich Moßhamer widersprechen, wenn sie schreibt: „Alle modernen Probleme, alle Laster, die sich denken lassen, haben auch Platz unter einem Bauerndach. Inmitten herrlicher, ewig spendender Natur ein Leben der Widernatur, des lebenszerstörenden Egoismus, des Suffs, des Ehebruchs, des Mißbrauchs der Ehe, des Mordes am Leben, der Auflösung der Ehe bis zum Bordell.“ Wir hier auf dem Lande sind uns gewiß nur zu sehr bewußt, daß, wenn irgendwo auf der Welt, auf dem Lande „mit Wasser gekocht wird“, wie ein feiner Kenner des Dorfes sich ausdrückt. Gerade heute begegnet man auf dem Lande oft einem Geiz, einer Habgier und Raffsucht mit vielen trüben Nebenerscheinungen, die christliches Denken und Fühlen nur schwer aufkommen und erkennen lassen. Aber, hätte Moßhamer recht, wäre die Katastrophe bereits vollendet. Dann wäre es ein unnützes Unterfangen, die Dorfgemeinschaft aus dem katholischen Glauben heraus neu beleben zu wollen.



und die herrlichen Erneuerungskräfte mobil zu machen, die in der Jugend der Kirche im allgemeinen und in der Jugend des Dorfes heute im besonderen lebendig sind. Wir Landpriester fühlen uns heute mehr denn je verpflichtet, unsere Jugend die uralten, heiligen Quellen und Kräfte des christlichen Dorfes zu erschließen, aus denen sich das Landvolk jahrhundertlang bei all seinen Schattenseiten gestärkt und genährt hat und die es gesund und froh erhalten haben.“

## Sozialismus und Christentum / Literatur-Übersicht

Während der Sozialismus zur Zeit Leos XIII. „ein einheitliches Gebilde mit einem bestimmten und geschlossenen Lehrsystem“ gewesen sei, habe er sich heute, so stellt die Enzyklika *Quadragesimo anno* fest, „in zwei einander scharf entgegengesetzte und einander leidenschaftlich bekämpfende Hauptrichtungen auseinander entwickelt, ohne allerdings die dem ganzen Sozialismus gemeinsame widerchristliche Grundlage verlassen zu haben“. Der Sozialismus östlicher Prägung erweise sich „zur Macht gelangt... von unglaublicher und unbeschreiblicher Härte und Unmenschlichkeit“; und in welchem Maße er „offen kirchenfeindlich und gottfeindlich“ sei, werde leider „nur zu sehr durch die Tatsachen belegt“. Anders die gemäßigte Richtung des westlichen Sozialismus. „Erschreckt von seinen eigenen Grundsätzen und den vom Kommunismus davon gemachten Anwendungen wende, so möchte man meinen, der Sozialismus sich wieder zurück zu Wahrheiten, die christliche Erbweisheit sind, oder tue jedenfalls einige Schritte darauf zu“. Trotzdem sei es unmöglich, „gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein“. Der Gegensatz „zwischen sozialistischer und christlicher Gesellschaftsauffassung“ sei nämlich „unüberbrückbar“. Nach christlicher Auffassung sei der Mensch „mit seiner gesellschaftlichen Anlage von Gott erschaffen, um in der Gesellschaft und in Unterordnung unter die gottgesetzte gesellschaftliche Autorität sich zur ganzen Fülle und zum ganzen Reichtum dessen, was Gott an Anlagen in ihn hineingelegt hat, zur Ehre Gottes zu entfalten und durch treue Erfüllung seines irdischen Lebensberufs sein zeitliches und zugleich sein ewiges Glück zu wirken“. Beiden Richtungen des Sozialismus sei „diese erhabene Bestimmung sowohl des Menschen als der Gesellschaft... vollkommen unbekannt und gleichgültig“, da man in der Gesellschaft lediglich „eine Nutzveranstaltung“ sehe<sup>1</sup>.

Es reizt, diese klaren Unterscheidungen der Enzyklika heute, siebzehn Jahre nach ihrem Erscheinen, mit einigen neueren sozialistischen Veröffentlichungen zu vergleichen und zu untersuchen, ob der Sozialismus inzwischen ein anderer geworden ist. Dabei braucht kaum vermerkt zu werden, daß sich der Gegensatz zwischen östlichem und westlichem Sozialismus, besonders seit dem zweiten Weltkrieg, noch erheblich verschärft hat.

1. Der bolschewistische Sozialismus hat sich eine geschlossene und einheitliche Weltanschauung geschaffen, wie es übrigens bei seinem totalitären Charakter nicht anders sein kann. Seine Weltanschauung ist der krasse Materialismus, die äußerste Gott- und Religionsfeindlichkeit. Zahlreiche Bücher und Broschüren überschwemmen systematisch die von Moskau abhängigen Länder, besonders Ostdeutschland, und suchen den philosophischen Materialismus als neueste Errungenschaft des menschlichen Geistes an den Mann zu bringen. Wirft man freilich einen Blick in diese Schriften, so stellt man mit Erstaunen fest, daß sie nichts anderes enthalten als den reaktionären und heute wissenschaftlich längst überholten Vulgärmaterialismus des 19. Jahrhunderts, den Marx und Engels bekanntlich von der damaligen entchristlichten Bourgeoisie-Philosophie übernommen haben.

<sup>1</sup> Enz. „*Quadragesimo anno*“ vom 15. Mai 1931, hrsg. von G. Gundlach. Paderborn 1933, Nr. 111—120.

Fast kanonisches Ansehen genießt eine Abhandlung Stalins über „dialektischen und historischen Materialismus“ vom September 1938, die in verschiedenen Ausgaben in Ostdeutschland erschienen ist. Dort wird lakonisch behauptet, „daß das Denken ein Produkt der Materie ist . . . und zwar ein Produkt des Gehirns“<sup>2</sup>.

Getreu seinem Lehrmeister Stalin hält auch Viktor Stern das Denken für „eine Leistung der Materie auf einer hohen Stufe ihrer Entwicklung (Gehirn)“; als Beweis führt er an, daß die Gedanken „unklar, verwirrt“ würden, wenn das Gehirn, etwa durch Alkohol, „gehemmt“ werde. Es sei keine Spur „von dem Wirken eines Weltgeistes zu bemerken“. Hingegen sei „die Vertröstung der Ausgebeuteten durch einen Hinweis auf einen solchen Weltgeist oder Gott, der alles zum Guten lenkt, die demütigen Armen für ihre Leiden und Entbehrungen durch Belohnung im Diesseits oder Jenseits entschädigt usw., nur geeignet, die Massen vom Kampf für ihre Interessen abzulenken“. Die Religion sei eine „rückständige Weltanschauung“, ein „Aberglaube, der den Kampf des Proletariats sehr erschwert“. Freilich werde der bolschewistische Materialist „jede Bekämpfung der religiösen Überzeugung mit Mitteln der Gewalt oder des Zwanges unbedingt ablehnen“; aber ebenso sicher sei es, „daß Arbeiter und Werktätige, die nicht glauben, daß das wirkliche Leben erst im Jenseits beginnt, daß man sich demütig Unrecht gefallen lassen muß usw., die materialistisch denken, den richtigen Weg des Kampfes viel leichter finden“<sup>3</sup>.

Professor M. M. Rosental erklärt offen, daß Bolschewismus und Religion „einen Kampf auf Leben und Tod“ führen. Die Gottesidee müsse man mit Lenin „barbarisch, ungeheuerlich, richtiger: kindlich-albern“ nennen. Es gebe keine „phantastische, jenseitige Welt“. Leider fänden sich sogar in der Sowjetunion noch immer Bevölkerungsschichten, „die die Überbleibsel der idealistischen Weltanschauung noch nicht überwunden haben.“ Vom Standpunkt des „gesunden, normalen Menschenverstandes“ sei der Idealismus freilich völlig unverständlich; behaupte er doch, daß der Gedanke „seinen Grund nicht in dem Gegenstand, sondern in irgendeiner besonderen inneren Kraft, in der Seele, in einer Denksubstanz hat, die alle Vorstellungen von der Welt hervorbringt, unabhängig von dieser Welt selbst“, so daß „die reale, objektive, außerhalb unseres Bewußtseins existierende Welt“ lediglich „als Resultat, als Folge der Tätigkeit unseres Denkens“ gelte<sup>4</sup>. — Wie man sieht, macht es sich die bolschewistische Philosophie leicht, indem sie alle, die an Geist und Gott glauben, zum „Idealismus“ schlägt und dabei unterstellt, daß auch die christliche Philosophie der Ansicht sei, unsere Vorstellungen von den Dingen würden völlig unabhängig von der Welt gebildet. Daß der Glaube an Gott und Geist durchaus mit dem kritischen Realismus (die Bolschewisten würden sagen: „Materialismus“) vereinbar ist, scheint der Sowjet-Philosophie nicht der Erörterung wert.

Die Frage nach dem Ursprung des Lebens und des Denkens wird in naiver Unbefangenheit mit dem Hinweis auf „Sprünge“ in der Entwicklung der Natur beantwortet. Professor A. J. Oparin meint z. B.<sup>5</sup>, in der sich von der Sonne ablösenden Gaswolke habe sich u. a. auch Kohlenstoff entwickelt, der heute ausnahmslos in aller organischen Materie zu finden sei. Die aus dem Kohlenstoff entstandenen Karbide seien mit den die Erde damals umgebenden überhitzten Wasserdämpfen in Berührung gekommen, und es hätten sich die ersten organischen Stoffe gebildet. Das Leben war da! Der künstliche Aufbau von Lebewesen in den Laboratorien erscheine der Wissenschaft schon heute als ein zwar fernes, aber durchaus erreichbares Ziel. — Es fehlt nur noch, daß der Sowjet-Wissenschaft, nach-

<sup>2</sup> In: J. Stalin, Fragen des Leninismus. Moskau 1946, S. 655.

<sup>3</sup> Viktor Stern, Grundzüge des dialektischen und historischen Materialismus. Vlg. JHW Dietz Nachf. Berlin 1947.

<sup>4</sup> M. M. Rosental, Materialistische und idealistische Weltanschauung. Aus dem Russischen übers. v. G. Harig. Vlg. JHW Dietz Nachf. Berlin 1947.

<sup>5</sup> A. J. Oparin, Die Entstehung des Lebens auf der Erde. Berlin-Leipzig 1947.

dem sie (freilich erst in ferner Zukunft!) die „Sprünge“ vom Anorganischen zum Lebendigen und sogar zum Denken in ihren Laboratorien vollzogen haben wird, schließlich auch noch der „Sprung“ aus dem Nichts ins Dasein gelingt. Die „Einheit“, die „theoretische Zeitschrift des wissenschaftlichen Sozialismus“, beglückwünscht die deutsche Wissenschaft allen Ernstes zu der „wertvollen Bereicherung“, die die Übersetzung des Oparinschen Werkes ihr gebracht habe, ohne zu ahnen, wie reaktionär dieser Rückfall in die naive Entwicklungsgläubigkeit des 18. und 19. Jahrhunderts anmutet<sup>6</sup>.

Daß der Religionshaß übrigens nicht bloße Theorie bleibt, konnte Berlin im Schulkampf des vorigen Jahres erleben. Der Landesverband Groß-Berlin der SED hat die Reden der „Vorkämpfer für eine demokratische (!) Schulreform“ veröffentlicht<sup>7</sup>. Da heißt es: Die Kirchen wollen, „daß die wissenschaftlichen und die Religionsstunden einander im Lehrinhalt nicht widersprechen und gleichzeitig, daß in jeder Schule Religionsunterricht ordentliches Lehrfach sei; also Deutsch, Erdkunde, Mathematik und Naturwissenschaften sind so zu lehren, daß sie dem Bibelbuchstaben entsprechen; mit dieser listigen Stufenlogik versenkt man Deutschland in tiefste Finsternis . . . Statt hellen, lichten, freien Gottesglaubens bedroht uns der Buchstabenglaube neuer Kirchengherrschaft in dieser Welt!“ „Statt sich Gott zu öffnen, soll die Jugend in starrem Bekenntnis festgelegt werden“. Diese „pseudo-religiöse Verkirchlichung der deutschen Schulen“ werden „wir Menschen der freien Gottesverbundenheit“ auf das entschiedenste bekämpfen. — Erinnern diese „gottgläubigen Formulierungen“ nicht peinlich an gewisse Goebbels-Reden?

Das Schulgesetz wurde — mit Beihilfe der SPD — am 13. November 1947 mit 86 gegen 30 Stimmen angenommen. Tausende katholischer Kinder werden nunmehr gegen den Willen ihrer Eltern in Schulen gezwungen, die eine christliche Gesamterziehung auf das höchste gefährden. — Es braucht nach den bisherigen Darlegungen kaum noch betont zu werden, daß der Sozialismus östlicher Prägung nach wie vor derart religionsfeindlich ist, daß es — wie „Quadragesimo anno“ erklärt, — „wahrlich keiner Warnung mehr“ bedarf. Wie aber verhält es sich mit der gemäßigteren Richtung des westlichen Sozialismus?

2. Der gemäßigte Sozialismus westlicher Prägung wird nicht durch eine straffe Weltanschauung zusammengehalten. Das bewahrt ihn vor diktatorischer Anmaßung, führt aber anderseits zu einem weltanschaulich unklaren und widerspruchsvollen Programm.

Nach Rudolf Möller-Dostali gibt es überhaupt „keine sozialistische Weltanschauung“<sup>8</sup>; der Sozialismus sei eine „Wissenschaft“, die „auf den Forschungsarbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels“ beruhe. Wo Marx „den Boden der exakt-wissenschaftlichen Forschung“ verlasse und sich auf das „Gebiet der Philosophie“ begeben, seien seine Auffassungen „weder bindend für die Sozialdemokratische Partei noch für den einzelnen Sozialisten“. Religion sei „Privatsache des einzelnen Menschen“; es sei nicht Aufgabe der Sozialdemokratie, „den Beweis für die Existenz oder Nichtexistenz Gottes zu liefern“.

Auch Herbert Wehner schreibt in seinem Vorwort zur Neu-Ausgabe der Kautsky'schen Schrift „Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche“, die Sozialdemokratische Partei sei „nicht eine Gegnerin religiöser Überzeugungen“; sie denke nicht daran, „ihre Mitglieder und Anhänger auf oder gegen eine religiöse Überzeugung zu verpflichten“. Vertieft man sich freilich auf den folgenden Seiten in die Gedanken Kautskys, so wird man eines anderen

<sup>6</sup> „Einheit“, Theoretische Zeitschrift des wissenschaftlichen Sozialismus. Hrsg. vom Parteivorstand der SED, Berlin. Mai 1948, S. 474/5.

<sup>7</sup> Neue Schule, neuer Geist. Der Kampf um die Berliner Schulreform. Hrsg. vom Landesverband Groß-Berlin der SED. Berlin 1947.

<sup>8</sup> Rudolf Möller-Dostali, Sozialismus und Katholizismus. Phönix-Verlag Christen u. Co., Hamburg 1947.

belehrt. Da heißt es, ein Proletarier, der zur „Erkenntnis seiner Klassenlage und zum Bewußtsein der historischen Aufgabe seiner Klasse“ gekommen sei, empfinde kein Bedürfnis, „seine Gedanken von der Erforschung und Eroberung der Wirklichkeit weg in ein Jenseits rosiger Träume zu lenken; seine Hoffnungen und Erwartungen gehörten alle (!) dieser Welt“. Demgegenüber sei die Kirche mit ihrem „den Verstand unterjochenden Mechanismus, mit ihrem Hinweis auf das Jenseits, wenn das Diesseits versagt, ja gerade geschaffen, hoffnungslosem, ökonomischem und moralischem Elend einen Halt zu geben“<sup>9</sup>. — Kautsky dürfte also ein schlechter Kronzeuge für die weltanschauliche Neutralität der Sozialdemokratie sein.

Dazu kommt, daß eine Politik ohne weltanschauliche Grundlage schlechthin unmöglich ist. Wenn z. B. Kurt Schumacher verkündet, die Sozialdemokratie wolle „eine edle Gemeinschaftsschule, in der alle Konfessionen und Weltanschauungen zu ihrem vollen Rechte kommen“<sup>10</sup>, so wird hier ein weltanschauliches Erziehungsideal aufgestellt, das mit dem christlichen nicht übereinstimmt. Wir Christen fordern eine ganzheitliche christliche Erziehung, und dementsprechend die Bekenntnisschule — und damit im Zusammenhang — „die vorbehaltlose und uneingeschränkte Anerkennung des elterlichen Erziehungsrechtes durch den Staat“, d. h. die „Rückgabe der Schule an die Eltern“<sup>11</sup>.

Erst recht zeigt Rudolf Pamperrien<sup>12</sup> — wenn auch wider Willen —, daß Politik und Weltanschauung nicht voneinander getrennt werden können. Bisher, so stellt er fest, hätten gläubige Menschen in der Sozialdemokratie „wohl nicht ganz mit Unrecht“ das Gefühl gehabt, „daß sie bei uns bestenfalls geduldet wurden“. In Zukunft müsse „der religiöse Mensch, auch der überzeugte Christ“, sich in unseren Reihen „genau so zu Hause fühlen wie der Freidenker und Atheist“.

Überblickt man freilich Pamperriens Programm, so erheben sich die größten Bedenken gegen seine „edle Neutralität“. Pamperrien geht von der Tiefen- und Massenpsychologie aus und findet, daß eine „Bewegung“ nur dann die Massen zu erfassen vermöge, wenn es ihr gelinge, jeden in eine „als hochwertig empfundene Gemeinschaft“ einzuordnen, die „negativen Instinkte“ zu lenken und den „freischwebenden erotischen Strebungen“ ein „Ersatzobjekt“ zu geben. Hitler habe diese tiefenpsychologischen Zusammenhänge erspürt und auf Volksgemeinschaft, Judenhaß und Führermystik seine erfolgreiche Methode aufgebaut. Auch die Sozialdemokratie habe ihren Aufstieg vor 1914 der praktischen Verwirklichung jener drei Grundsätze zu verdanken gehabt: Einordnung aller „Genossen“ in die „als hochwertig empfundene Gemeinschaft“ der Proletarier; Haß gegen die Fürsten, Junker, Offiziere, Pfaffen und Kapitalisten; Übertragung der „freischwebenden Libido“ auf bestimmte Führerpersönlichkeiten (Marx, Engels, Lassalle, Bebel, Liebknecht). Hingegen beruhe der Mißerfolg der Sozialdemokratie nach 1918 auf der Verkenntung jener tiefenpsychologischen Gesetze; es gelang nicht, die neu Proletarisierten für die Gemeinschaft der SPD zu gewinnen; auch fehlte der „gemeinsame Feind“, gegen den man den Haß hätte mobilisieren können; gegen die „Pfaffen“ konnte man ja keinen Haß mehr predigen, „solange man mit dem Zentrum gemeinsame Regierungen bilden mußte“, ganz abgesehen davon, daß sich „starke Strömungen“ fühlbar machten, zu einer „wenn auch nicht kirchenchristlichen, so doch religiösen Welt-

<sup>9</sup> Karl Kautsky, Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche. Hrsg. von Herbert Wehner. Phönix-Verlag Christen u. Co., Hamburg 1947.

<sup>10</sup> Kurt Schumacher, Was wollen die Sozialdemokraten? Politische Richtlinien für die SPD. 1946. S. 24.

<sup>11</sup> Joseph Kardinal Frings, Grundsätze katholischer Sozialarbeit und zeitnahe Folgerungen. Vlg. J. P. Bachem, Köln 1947, S. 18.

<sup>12</sup> Rudolf Pamperrien, Die Gewinnung des Volkes. Eine soziologische Untersuchung. Vlg. „Die Neue Lese“ Berlin 1947. — Im Geleitwort bemerkt der Verlag, er sei nicht parteipolitisch gebunden; die „vom Standpunkt der SPD geschriebene“ Untersuchung gebe er nur „um ihrer zahlreichen wertvollen Gedanken willen“ heraus.



anschauung zu gelangen“. Und schließlich waren „die sozialdemokratischen Führer jener Zeit“ zwar „rechtschaffene und von bestem Willen beseelte Biedermänner“, die jedoch für die „Übertragung der freischwebenden Libido“ nicht geeignet waren. Ebensovienig vermochte man die deutsche Frau und das deutsche Mädchen zu gewinnen, da die SPD nicht den Mut hatte, „die Frau als Lebens- und Liebesgefährtin des Mannes rückhaltlos zu bejahen . . . und sich dafür einzusetzen, daß wirklich gute empfängnisverhütende Mittel erfunden und verbreitet wurden; noch weniger konnte sie sich zu dem freilich nicht unbedenklichen Schritt entschließen, Schwangerschaftsunterbrechungen in den ersten drei Monaten freizugeben“ (S. 41).

Pamperrien kommt zu dem Ergebnis, daß es der Ruf der gegenwärtigen Stunde sei, die Sozialdemokratie zu einer „Gemeinschaft aller Schaffenden“ zu machen, die Haßinstinkte auf die „höllische Dreieheit“ des Nationalsozialismus, Militarismus und Kapitalismus zu lenken und die „freischwebende Libido“ für „neue Helden gestalten“ und für „unsere politischen Führer“ zu begeistern. „Andererseits aber wollen wir im Gegensatz zum Nationalsozialismus die deutsche Frau, das deutsche Mädchen gerade auch als Lebens- und Liebesgefährtin des Mannes bejahen. Diese Quelle der größten und tiefsten Freuden, die das Leben bietet, muß voll erschlossen werden. Daher (!) müssen endlich wirklich gute empfängnisverhütende Mittel erfunden und verbreitet, vielleicht auch die Schwangerschaftsunterbrechung durch einen approbierten Arzt in den ersten drei Monaten gestattet werden. Auch die deutschen Frauen und Mädchen, die mehr dem Typus der Kameradin entsprechen, sollen endlich ihr Leben so gestalten können, wie es ihrem Wesen gemäß ist. Gerade in unserer Zeit, wo wir eine starke Bevölkerungsvermehrung nicht wünschen können, wird eine Verschiebung des Schwerpunktes in dieser Richtung zu begrüßen sein. So wird das Leben in Deutschland wieder lebenswert“. Natürlich lehnen wir die konfessionelle Schule ab, „die eine Zerreißen der deutschen Jugend . . . bedeuten würde“ (Seite 53f.).

Wir fragen: Sind diese Forderungen und Empfehlungen, die auf Empfängnisverhütung, Abtreibung, freie Liebe, Aufruf zum Haß, Abschaffung der Bekenntnisschule und sonstige „Verschiebungen des Schwerpunktes“ hinauslaufen, weltanschaulich neutral? Kann ein Christ sich zu diesem Programm bekennen? Andererseits würde es niemand mehr begrüßen als die Kirche, wenn in Zukunft gegen keine der politischen Parteien weltanschauliche Bedenken zu erheben wären. In den Fragen der Sozialreform ist unteugbar, wie die Enzyklika „Quadragesimo anno“ sagt<sup>12</sup>, „gelegentlich eine bemerkenswerte Annäherung sozialistischer Programmforderungen“ an die Postulate der christlichen Ethik zu beobachten. Ob man hoffen darf, daß der gemäßigte Sozialismus sich auch in der Kulturpolitik mehr und mehr den naturrechtlichen Grundforderungen nähern wird?

Joseph Höffner

<sup>12</sup> a. a. O., Nr. 113.

## Die Patrologie im französischen Sprachgebiet in der Kriegs- und Nachkriegszeit (1940–1947) (\*)

Das Bemühen, Schriften der Väter auch weiteren Kreisen der Gebildeten wenigstens in Übersetzung zugänglich zu machen, hat in den katholischen Ländern immer wieder zur Herausgabe ausgewählter Väterschriften geführt. Nirgends sind die Versuche aber so erfolgreich gewesen, wie es die der deutschen katholischen Patrologen mit der „Bibliothek der Kirchenväter“ waren, die in verhältnismäßig kurzer Zeit 63 und dann wieder 21 Bände herausbringen konnten, dank einer bis an die Zehntausendgrenze reichenden Sukskribentenzahl. Inzwischen sind zwei neue,

\* Siehe den 1. Teil in Heft 9/10 dieser Zeitschrift, S. 307–310.

große Übersetzungswerke ans Licht getreten, die von den beiden Professoren an der katholischen Universität Washington Johannes Quasten u. Joseph C. Plümpe betreuten Ancient Christian Writers, die binnen kurzer Zeit vier nach Inhalt und Aufmachung hervorragende Bände mit ausführlichem Kommentar herausgebracht haben, und die von zwei französischen Jesuiten Henri de Lubac und Jean Daniélou im Verlage der Pariser Dominikaner, Editions du Cerf, herausgegebenen „Sources chrétiennes“, von denen bisher achtzehn Bände erschienen sind. Man mag sich darüber streiten, ob das eigentliche Ziel dieser Übersetzungswerke, die Heranführung größerer Kreise gebildeter Katholiken an die Werke der Väter, tatsächlich erreicht wird oder überhaupt erreicht werden kann. Wenn die Verkaufsziffern ein Gradmesser sind, so ist das Ziel für beide Sammlungen erreicht. Sicher wird der eine oder andere Theologe sich gern die Gelegenheit zunutze machen und sich in eine unbekannte Welt vertiefen. Und die Forscher werden, wie die Erfahrung beweist, gerne zu diesen Bänden greifen, um ihre eigenen Übersetzungen zu kontrollieren oder auch um schneller einen ersten Überblick über einen bestimmten christlichen Schriftsteller zu erreichen.

Suchen wir einen kleinen Einblick in die Eigenart der „Sources chrétiennes“ zu gewinnen. Die Zeit, in der die Sammlung entstanden ist, war eine der verhängnisvollsten in der französischen Geschichte. Von selbst wird wenigstens der denkende Christ im Angesicht solcher Katastrophen auf die tieferen religiösen Probleme hingedrängt und auf die Quellen, aus denen echt christliches Leben Nahrung und Kraft bezieht. So nimmt es nicht wunder, wenn die Sammlung zunächst hauptsächlich Vätertexte herausbrachte, die in Beziehung zu der Not der Zeit standen und halfen, diese Not in christlichem Sinne durchzustehen. Übrigens gilt diese Feststellung in etwa auch für die gelehrten patrologischen Untersuchungen, die in diesem Bericht noch angeführt werden. Überall ist das Bestreben deutlich, die Verbindung mit dem wirklichen christlichen Leben herzustellen. Die Sammlung „Sources chrétiennes“ bringt nicht ausgewählte Seiten der Väter, sondern vollständige Einzelwerke. Sie wählt dabei vorsätzlich nicht zunächst leichter zugängliche Werke der Väter aus, die der modernen Mentalität angepaßt sind (wenigstens war das der ursprüngliche Plan), sondern sie sucht gerade den Zugang zu den schwierigeren Vätern zu eröffnen. Es sollen also eigentlich charakteristische Texte ausgewählt werden. Großer Nachdruck wird auf die Einleitung gelegt, welche die Aufgabe hat, den Text in die ihm eigene geistige und geistliche Welt hineinzustellen. Anmerkungen mehr technischen Charakters, mit denen nicht gespart wird, sollen wichtige Dinge und Ausdrücke erklären und auf Berührungspunkte in der umgebenden Literatur hinweisen. Grundsätzlich wenigstens soll den Übersetzungen auch der Urtext beigegeben werden. In etwa scheint man sich an das Vorbild der von der Association Guillaume Budé herausgegebenen „Collection des Universités de France“ anzulehnen, und das ist wirklich kein schlechter Gedanke.

Bisher bieten von den erschienenen Bänden allerdings nur sieben den Urtext. Am meisten kommt nach Aufmachung und Inhalt der Danielkommentar des Hippolyt von Rom dem vielleicht angestrebten Vorbild nahe. Er bietet den ersten uns erhaltenen altchristlichen Schriftkommentar. Die Einleitung hat Bardy mit reicher Sadikenntnis geschrieben\*. Den griechischen Text besorgte Lefèvre auf der Grundlage des von N. Bonwetsch im Jahre 1890 in den „Griechischen Christlichen Schriftstellern“ herausgegebenen Textes. Dieser Text ist nur an wenigen Stellen nach den auch von Bonwetsch herausgegebenen griechischen Fragmenten des Mskr. 573 des Klosters der Meteoren verbessert und ergänzt. Griechische Textlücken, für die der von Bonwetsch seiner Ausgabe in deutscher Übersetzung beigegebene altslawische Text eintritt, sind nicht nach dem Altslawischen neu übersetzt,

\* Lefèvre, M., Hippolyte, Commentaire sur Daniel, texte établi et traduit, Introduction de Bardy, G., Paris 1947. 403 S.

sondern nach der deutschen Übersetzung ins Französische übertragen worden. Die Anmerkungen sind nach Zahl und Umfang nicht sehr ansehnlich. Verhältnismäßig ausführliche Register, darunter ein analytischer Index und ein kleines Auswahlverzeichnis griechischer Worte schließen die Ausgabe ab. — Das schmale Bändchen von Botte stellt eine treffliche Neuausgabe der kostbaren „Apostolischen Überlieferung“ des Hippolyt dar.<sup>9</sup> Botte möchte nicht einen „definitiven“ Text geben, der noch viele Vorarbeiten verlangt. Er druckt aber auch nicht einfach den bekannten Text des anglikanischen Benediktiners Dix (1927) ab, sondern sein Bemühen geht dahin, einen Text herzustellen, der dem Originaltext möglichst nahekommt. Auf mangelhafte Textstücke weist er wiederholt hin; die Varianten sind sorgfältig angegeben. Die Veroneser Fragmente sind nach der Ausgabe Haulers abgedruckt, nur die Punktation ist verändert und die Nomina Sacra sind ausgedruckt. Grundsätzlich ist Botte dem lateinischen Text gefolgt. Wo dieser fehlt, ist er hauptsächlich nach der sahidischen (S), der arabischen (A) und der äthiopischen (A) Tradition ergänzt, je nachdem diese Traditionen durch das „Testament des Herrn“ und die „Canones des Hippolyt“ gestützt sind. Die nicht originalen Titel der Kapitel sind der Klarheit halber geändert worden. Nur die unbedingt notwendige Literatur ist angegeben. Die Einleitung ist ein Muster an Genauigkeit und knapp geprägter Formulierung. — Der „Tractatus mysteriorum“ des Hilarius von Poitiers entstammt den letzten Jahren der exegetischen Laufbahn des Heiligen<sup>10</sup>. Der Text ist nur in einem einzigen, arg beschädigten Manuskript des 11. Jahrhunderts, dem Cod Anthimus, erhalten. Gamurrini hat ihn aufgefunden und 1887 zum ersten Male herausgegeben. Wilmart hat dann 1910 in einer umfangreichen Kompilation des Petrus Diaconus, die u. a. Scholien zum NT enthält, Zitate aus dem Traktat des Hilarius gefunden, die es erlauben, den Text an sechs Stellen wenigstens notdürftig zu ergänzen. Es ist möglich, daß es sich dabei um wortgetreue Zitate handelt. Der Herausgeber Brisson gibt einige Gründe an, die diese Annahme zu rechtfertigen scheinen. Aber selbst wenn es nur Zusammenfassungen sein sollten, so kommt man doch von der Art, in der Paulus Diaconus zusammenfaßt, zu der Gewißheit, daß Paulus im wesentlichen die Gedanken des Hilarius bietet. Bis hierhin bringt die Ausgabe Brissons, mit der eigentlichen Erstausgabe Feders im Wiener Corpus verglichen (1916), nichts wesentlich Neues. Wilmart, und nach ihm Feder, hatten einen Text, den Berno von Reichenau aus einem Werke des Hilarius anführt, unserem Traktat zugewiesen. Brisson verwirft diese Zuweisung und begründet sein abweichendes Urteil im wesentlichen mit der Tatsache, daß man zur Zeit Bernos den „Tractatus mysteriorum“ gekannt hat und daß sein Zitat aus einem liturgischen Text stammt, während unser Traktat ein exegetisches Stück darstellt. Der „Liber officiorum“, um den es sich hier handelt, ist heute verloren. Brisson neigt dazu, Hilarius die Verfasserschaft dieses verlorenen Werkes zuzuerkennen. Den Text des Fragmentes aus Berno druckt er im Anhang ab. Was die Herkunft der Schriftzitate in unserem Traktat angeht, so kommt man zu keinem sicheren Urteil. Brisson formuliert die Hypothese, daß Hilarius sich einer unbekannten lateinischen Übersetzung bedient habe. Er bietet so möglicherweise Zeugnisse für eine lateinische Übersetzung der Bibel, die im Gebrauch der gallischen Kirche des vierten Jahrhunderts gestanden hat. Die Übersetzung des Traktates ist fließend und getreu, was für einen verhältnismäßig schwierigen Verfasser wie Hilarius viel besagt. Die Einleitung unterrichtet über alles Wesentliche. Die Register sind ziemlich ausführlich.

<sup>9</sup> Botte, B., Hippolyte, La Tradition Apostolique, Texte latin, Introduction, Traduction et Notes, Paris, o. J. (1946), 84 S.

<sup>10</sup> Brisson, J. P., Hilaire de Poitiers, Traité des mystères, texte établi et traduit avec introduction et notes. Paris, o. J. (1947) 176 S.

Die Briefe des Ignatius von Antiochien hat Camelot nach der Ausgabe von Funk-Bihlmeyer herausgegeben, von der er nur an wenigen Stellen abweicht<sup>11</sup>. Nur die ihm wichtig erscheinenden Varianten sind angegeben. Die Ordnung der Abschnitte in den bisherigen Ausgaben ist dem Gedankengang mehr angepaßt worden. Die bisher gebräuchliche Kapiteleinteilung ist am Rande begedruckt. Die Übersetzung ist der manchmal gewaltsamen Sprache des Ignatius möglichst angepaßt. Musterhaft ist die Einleitung, die unser Wissen über Ignatius und seine Theologie in 41 Seiten zusammenfaßt. Im Vordergrund steht der „Lehrer der Einheit“.

Der bisherige Text der etwas preziösen Briefe des Johannes Goldmund an die vornehme Dame Olympias ist nach dem Cod Coislin. 368 (Paris) an 17 Stellen verbessert<sup>12</sup>. Die Verbesserungen beziehen sich teils auf die Syntax, teils auf die Gedanken selbst. Die Ordnung der Briefe ist nach genauer Untersuchung des Inhaltes etwas umgestellt worden. Das knappe Verzeichnis ausgewählter griechischer Ausdrücke kann Dienste leisten, wenn man es sich auch ausführlicher gewünscht hätte. Die umfangreiche Einleitung führt gut in die Zeit, in die Persönlichkeit des Bischofs, in das Problem des Leidens und in die Eigenart der damaligen Seelenführung ein. Die Übersetzung ist getreu und spradigewandt. Manchmal würde man sie sich etwas wörtlicher wünschen.

Einen sehr wertvollen Band stellt die Ausgabe und Übersetzung des Traktates *De Spiritu Sancto* von Basilius dem Großen dar<sup>13</sup>. Die Benediktinerausgabe nach dem Neudruck von de Sinner und Jahn bildet die Textgrundlage (Paris 1839), die nach der kritischen Ausgabe von Johnston (Oxford 1892) verbessert ist. Am Rand des griechischen Textes ist der Fundort der Maurinerausgabe angegeben, am Rand der französischen Übersetzung stehen die Kolumnenzahlen und -buchstaben des nicht fehlerfreien Migneschen Druckes. Eine nicht unbedeutende Abweichung, von der Ausgabe Johnstons wird auf der S. 99 der Einleitung gerechtfertigt. Diese Einleitung ist außergewöhnlich umfangreich und sehr instruktiv. Heben wir einige Punkte heraus. Basilius sagt vom Heiligen Geist nie in ausdrücklichen Worten, daß er Gott sei. Er nimmt hier in etwa die gleiche Haltung ein wie Athanasius und auch er selbst zum „gleichwesentlich“ des Nizänums. Seine Einstellung zu dem nizänischen Kennwort ist bestimmt von der Furcht, einerseits dem Sabellianismus Vorschub zu leisten, und andererseits die Homoiousianer abzustoßen. Ähnlich begnügt sich Basilius im Streit um die Gottheit des Heiligen Geistes mit Ausdrücken, welche diese Gottheit gleichwertig zum Ausdruck bringen. Das ist die „Oikonomia“ des Basilius (Athanasius, Gregor von Nazianz), der sich dadurch dem Fortschritt der Häresie entgegenstemmen und zugleich der Glaubenseinheit dienen will. Es genügt, wenn man bekennet, daß der Heilige Geist kein Geschöpf ist, und wenn man denen die Gemeinschaft verweigert, welche sich für die Geschöpflichkeit des Heiligen Geistes einsetzen. Pruche bietet dann eine genaue und sehr eingehende Analyse des Traktates. Weiter greift er vor allem zwei Lehrstücke heraus: der Heilige Geist als Quelle der Heiligung und einsichtiges Licht vergöttlicht die Seele durch fortschreitende Erleuchtung und gibt ihr Anteil an seinem eigenen Licht, um sie immer mehr zu vergeistigen; der Heilige Geist als Hauch, der auf eine unaussprechliche Weise aus dem Munde Gottes hervorgeht, unterscheidet sich dadurch vom Sohn, der ein vollkommenes, vom Vater gezeugtes Bild ist. Pruche ist der Auffassung, daß sich nach Basilius der Heilige Geist nicht in persönlicher Weise mitteilt, so daß er

<sup>11</sup> Camelot, Th., *Ignace d'Antioche, Texte grec, introduction, traduction et notes*. Paris, o. J. (1944) 148 S.

<sup>12</sup> Malingrey, Anne-Marie, Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias, Introduction et traduction*. Paris, o. J. (1947) 229 S. (90—215 sind Doppelseiten).

<sup>13</sup> Pruche, B., O.P., *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit. Texte grec, Introduction, Traduction et Notes*. Paris, o. J. (1945?) 104 S. Einleitung. S. 107 bis 260 (Doppelseiten) Text und Übersetzung. S. 261—283 Register.



selbst causa formalis der Heiligung wäre, sondern daß er sich einer geschaffenen Mittelursache bedient. Über den Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohn läßt sich bei Basilius nichts Sicheres ausmachen. Die Abhängigkeit des Basilius von Athanasius tritt deutlich hervor, besonders in dem Grundprinzip: wer heiligt, ist nicht von derselben Natur wie die, welche er heiligt. Basilius sucht aber die Art des Hervorganges des Heiligen Geistes näher zu erklären. Auch die Heiligungsaufgabe des Geistes ist bei ihm deutlicher umschrieben. Die Übersetzung selbst ist möglichst wörtlich, sie bleibt aber verständlich. Der Dogmenhistoriker ist dankbar für die, wenn auch kleine, Liste der wesentlichen griechischen Ausdrücke.

Das Heftchen von Chalendar<sup>14</sup> über Nikolaus Stethatos (Pectoratus) führt in die Jahrtausendwende, also in die byzantinische Kirche hinein und schenkt uns die Erstausgabe mit Übersetzung des „Geistlichen Paradieses“, und zwar nach dem Cod Paris. gr. 2747 fol 143<sup>r</sup> — 148<sup>v</sup> (die Moskauer Hsdr 424 und die Wiener theol. graec. 12 sind nicht benutzt), der an einigen wenigen Stellen verbessert ist. Hinzugefügt sind einige kleinere Stücke aus den beiden folgenden Folien derselben Hsdr., über den freien Willen, den Wert der natürlichen Dinge, über das, was sich von der vernünftigen Natur in uns findet, über die Tatsache der fünf Seelenkräfte, über die Wichtigkeit der Absicht für den Wert unserer Akte und über das Gebet. Die Texte sind in der Einleitung genau analysiert und auch möglichst auf ihre Quellen hin untersucht. Pectoratus ist Schüler Simeons, des „Neuen Theologen“. Er unterscheidet zwei Klassen von Christen, die „geistlichen“ und die „gewöhnlichen“. Die gewöhnlichen Christen sind der Hierarchie unterstellt, die anderen nicht, weil der Heilige Geist selbst sie leitet. Pectoratus ist Anhänger des Patriarchen Michael Cärlarius. Ein etwas ausführlicheres griechisches Wortverzeichnis wäre wünschenswert, doch sind wenigstens die wesentlichen Worte registriert.

Den übrigen Bändchen der Sammlung ist der griechische Text (hoffentlich nur einstweilen) nicht beigegeben. Der bekannte Patrologe Bardy steuert das „Bittgesuch für die Christen“ des Athenagoras bei<sup>15</sup>, nach den Ausgaben von Geffcken und Ubaldi, geht aber in bewußter Reaktion gegen sie öfter auf das Manuskript A (rethas) zurück und bringt auch eine Anzahl von Konjekturen, die verzeichnet sind. Die Übersetzung ist ziemlich wörtlich, die Anmerkungen sind dankenswerterweise ungewöhnlich ausführlich. Die Einleitung ist vielleicht das Beste, was wir bis jetzt über Athenagoras besitzen.

Die gute Übersetzung des „Protrepticos ist nach der Ausgabe von Stählin gearbeitet<sup>16</sup>. Für die Anmerkungen hätte die reiche Quellenfundgrube, die Stählin bereitgestellt hat, mehr ausgenützt werden können. Die Einleitung macht mit der sympathischen Figur des Alexandriners gut bekannt.

Von Origenes liegt die Übersetzung der Homilien zu Genesis und Exodus vor<sup>17</sup>. Die über Leviticus sollen noch folgen. Die sprachlich und sachlich ungemein fesselnde Einleitung von de Lubac, die sich beinahe wie ein Manifest zugunsten des Origenes und auch wohl seiner exegetischen Arbeitsmethode liest, soll, was zu beachten ist, erst mit dem dritten Origenesband der Sammlung zum Abschluß kommen. Hier werden dann auch wohl die notwendigen Einschränkungen und Richtig-

<sup>14</sup> Chalendar, Marie, Nicéas Stéthatos, Le Paradis Spirituel, et autres textes annexes, Texte, traduction et commentaire. Paris, o. J. (1943) 103 S.

<sup>15</sup> Bardy, G., Athénagore, Supplique au sujet des Chrétiens, Introduction et traduction, Paris 1943. 176 S.

<sup>16</sup> Mondésert, C., Clément d'Alexandrie, Protreptique, Introduction et traduction, Paris 1942. 189 S. Ausgabe mit griechischem Text im Druck.

<sup>17</sup> Doutreleau, L., Origène, Homélie sur la Genèse. Introduction de H. de Lubac. Paris, o. J. (1943) 263 S.

Fortier, P., Origène, Homélie sur l'Exode. Introduction et notes de H. de Lubac. Paris, o. J. (1946) 275 S.

stellungen Platz finden. So sehr man sich freut über die Ehrenrettung, die dem größten Anreger der Ostkirche (und man weiß auch, wie groß sein Einfluß auf die Westkirche besonders durch Hieronymus und Rufinus gewesen ist) geschuldet ist, so sehr man anerkennen muß, daß seine exegetische Arbeitsweise doch nicht so stark dem uferlosen pneumatischen Schriftverständnis verfallen ist, wie man es gewöhnlich denkt, ebenso sehr möchte man aber doch wünschen, daß er nicht zu sehr nachgeahmt werde und daß die Begeisterung für das origenistische Schriftverständnis nicht einer Pseudoexegese à la Claudel die Wege ebne. Die Gefahr ist schon da. Jedenfalls mahnen zeitgenössische Erscheinungen zur Vorsicht. Für die Väter im allgemeinen und für Origenes im besonderen war die allegorische Methode oft ein Mittel, Schwierigkeiten des wörtlichen Verständnisses eines ihnen vorliegenden Schrifttextes zu überbrücken oder auch zu umgehen. Man kann auch sagen, daß sie ihrer ungeschichtlichen Art entsprang, dogmengeschichtlichen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen. Unsere Methode ist anders und wohl auch besser. Das sollte nicht vergessen werden. Die Erkenntnis, daß Origenes nicht nur Allegoriker war, daß er im Gegenteil dem buchstäblichen Sinn der Schrift Bedeutung beimaß, ist neu gewonnen. Bestehen sollte dabei aber bleiben, daß er viel zu viel allegorisiert hat. Vom dogmengeschichtlichen und vielleicht auch vom rein geistlichen Standpunkt aus gesehen ist das möglicherweise nicht so bedeutsam. Die wissenschaftliche Exegese aber wird auf ihre Methode nicht verzichten dürfen. Im Übrigen wird sich jeder über die wirklich interessante Einleitung freuen, die nach Form und Inhalt an das Vorwort erinnert, das Urs v. Balthasar seiner deutschen Synthese des Origenes beigegeben hatte. Zugrunde liegt der französischen Übertragung des Origenes die lateinische Übertragung des Rufinus nach der Ausgabe von Baehrens in den „Griechischen Christlichen Schriftstellern“. Das Problem der Zuverlässigkeit des Rufinus ist in der Einleitung gut gestellt. Die Übersetzung selbst ist getreu und fließend. Gelegentliche Anmerkungen erleichtern das Verständnis.

Auch von dem Origenesschüler Gregor von Nyssa liegen zwei Bändchen vor<sup>18</sup>. Das erste bietet die Vita Mosis. Der griechische Text bei Migne (David Hoescheliuss), der auf der schlechten, jetzt Münchener Hschr. 538 beruht, ist an vielen Stellen der Übersetzung verbessert durch Paris. 503, Vent. 67, Paris. 584 und Monach. XXIII. Besonders interessant ist die Einfügung einer Stelle über die Apokatastasis, die man früher (so Bardenhewer) einer selbständigen Schrift zugewiesen hatte. Ausgelassen ist in der Übersetzung leider die geschichtliche Erzählung des Moseslebens, die wenigstens für die Exegeten von Bedeutung gewesen wäre. Vom exegetischen Standpunkt ist das Werk voll der gewagtesten und gesuchtesten Ausdeutungen. Der eine Titel, unter dem das Buch geht: „Betrachtung über das Leben des Moses“, ist bezeichnend für seine literarische Art, der zweite, vom Inhalt gesehen einzig berechtigte, „Über die Vollkommenheit in Sachen der Tugend“, gibt den eigentlichen Inhalt an. Von der literarischen Art her ist Gregor in diesem Werk der Freund des Libanios, der Zeitgenosse Julians. Vom Inhalt her ein großer, christlicher Mystiker. Unter dem Bild des Moses beschreibt er den Aufstieg der Seele zu Gott bis zu den Höhen der mystischen Liebesvereinigung. Die Vollkommenheit besteht darin, daß die Seele der unwandelnden Liebestat Gottes in ihrem Innern zustimmt. Tugendübung und Apostolat sind dabei so wesentlich wie die Beschauung. — Das zweite Bändchen bietet die Übersetzung des Traktates „De Opificio Hominis“, nach dem Migneschen Text. Einige Varianten sind der Ausgabe von Forbesius entnommen. Eine Textausgabe mit ausführlichem Vokabular ist in Aussicht gestellt. Die Einleitung ist zum Teil an dem Buche von

<sup>18</sup> Daniélou, J., Grégoire de Nysse, Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu. Paris, o. J. (1941) 176 S.

Laplace, J., Grégoire de Nysse, La Création de l'Homme. Notes de J. Daniélou. Paris, o. J. (1943) 256 S.

Balthasar, *Présence et Pensée*, orientiert. Die Anmerkungen werden Daniélou verdankt. E. des Places hat die Übersetzung von J. Laplace durchgesehen. Gregor geht vom Glauben aus. Er spricht eine platonische Sprache, Laplace bestreitet einen tiefergehenden Einfluß. Merkwürdig bleibt aber, daß nicht Christus und die Dreifaltigkeit eindeutig im Vordergrund der Betrachtung stehen, sondern eher der eine Gott. Die wesentlichen Unterschiede zwischen platonischem und christlichem Denken sind in der Einleitung gut hervorgehoben. Die Apokatastasislehre ist im Sinne von Daniélou dargelegt, d. h. im Sinne eines Aufhörens der Gewalt des Bösen, so daß das Böse und der Böse in gewisser Weise als ein Nichts gefaßt werden. Das Böse verschwindet, d. h. seine Macht wird zerschlagen. Seine Verführungsgewalt und seine Herrschaft durch den leiblichen Tod ist zu Ende. Es fragt sich, ob man damit der Sadlage gerecht wird.

Diadochus von Photike hat in der Sammlung Platz gefunden mit seinen hundert „Capita“ über die göttliche Vollkommenheit<sup>19</sup>, denen die „Visio Diadochi“ und der „Sermo in Ascensionem Domini“ angeschlossen sind. Für die „Capita“ ist die Ausgabe von Weis-Liebersdorf benutzt, doch ist Rücksicht genommen auf die Lesungen der beiden Pariser Hschr. Paris. graec. 1053 und 123, die von Weis-Liebersdorf in den Apparat verwiesen worden waren. Der Übersetzung der Visio liegt die Ausgabe von Benechevitch (1908) zugrunde, der des Sermo die bei Migne abgedruckte Ausgabe von Mai. Die sehr sorgfältige Einleitung bietet u. a. eine genaue Übersicht über die Lehre des Photicus. Leider ist der Ausgabe kein Index beigegeben.

Vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus gesehen ist die Übersetzung der Briefe des Athanasius von Alexandrien über die Gottheit des Heiligen Geistes an Sérapion der bedeutsamste Band der ganzen Serie<sup>20</sup>. Sie hat einen angesehenen Forscher auf dogmengeschichtlichem Gebiet zum Verfasser, den Löwener Professor J. Lebon. Benutzt ist der bei Migne abgedruckte Text der Benediktinerausgabe. Gelegentliche Textverbesserungen verraten den Kenner. Von der armenischen Übersetzung sind einige Bruchstücke veröffentlicht worden, die beigezogen sind. Übersetzung und Anmerkungen sind von Meisterhand geschrieben. Die Einleitung ist in ihrer prägnanten Kürze das Beste, was wir bis jetzt über diese Episode aus dem Kampf um das Dreifaltigkeitsdogma besitzen. Interessant ist die Auseinandersetzung mit Stülcken und Opitz, in der sich Lebon für die ursprüngliche literarische Einheit des 4. Briefes einsetzt. Brief zwei und drei werden, wie üblich, als eine Einheit genommen. Auch bei diesem Band fehlen die Indices.

In die palästinische Mönchswelt hinein führt die Übersetzung der bekannten „Geistlichen Wiese“ von Moschus durch Rouët de Journal<sup>21</sup>, nach der von Migne abgedruckten Ausgabe von Cotelier. Die Einleitung ist nicht kritisch genug, einmal den bisherigen Forschungen und dann dem Inhalt der „Wiese“ selbst gegenüber, z. B. der übertriebenen Wundersucht und den Erscheinungsgeschichten. Auch dem Text Coteliers gegenüber wäre eine kritischere Einstellung am Platz gewesen. Im übrigen wird man sich an den volkstümlichen Geschichten freuen und interessante Einzelheiten aus dem Mönchsleben kennenlernen. Daß von sakramentalem Leben darin nur selten die Rede ist, fällt gleich auf. Pégon besorgte die „Capita de Caritate“<sup>22</sup> des als Kämpfer gegen den Monophysitismus und den

<sup>19</sup> des Places, E., *Diadoque de Photicé, Cent Chapitres sur la Perfection Spirituelle, Vision, Sermon sur l'Ascension*. Paris, o. J. (1943) 192 S.

<sup>20</sup> Lebon, J., *Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit*. Paris 1947. 212 S.

<sup>21</sup> Rouët de Journal, M.-J., *Jean Moschus, Le Pré Spirituel*. Paris, o. J. (1946) 290 S.

<sup>22</sup> Pégon, J., *Maxime le Confesseur, Centuries sur la Charité*. Paris, o. J. (1943) 175 S.

Monothelismus bekannten Maximus Confessor (um 580). Zugrunde liegt der Ausgabe der bei Migne abgedruckte Text des Combefis (Centuria de Caritate). Das Werkchen, in dem man eine vollständige und verhältnismäßig systematische Darstellung der geistlichen Lehre des Maximus findet, bietet zusammen mit der kenntnisreichen Einleitung und der flüssigen Übersetzung eine gute Einführung in die uns oft so fremde Welt der griechischen geistlichen Schriftsteller. In den Anmerkungen tritt die Abhängigkeit des Maximus von Pseudo-Dionysius und besonders von Evagrius Ponticus einigermaßen zutage.

In das vierzehnte Jahrhundert der griechischen Kirche führt die Übersetzung und Erklärung der „Göttlichen Liturgie“ des Nikolaus Cabasilas (um 1380) nach dem Text bei Migne, der nach seiner einzigen Textgrundlage, dem Parisin. Graec. 213, verbessert wurde<sup>23</sup>.

Das Werk des Byzantiners ist auch für die lateinische Kirche verhältnismäßig früh von Bedeutung gewesen (Tridentinum, Bossuet), besonders für die Lehre über die Eucharistie. Cabasilas ist einer der wenigen Griechen, die von manchen abendländischen Theologen auch heute noch angeführt werden (de la Taille). Es ist schade, daß Salaville seine gute Übersetzung aus harmonisierenden Bestrebungen heraus derart mit Anmerkungen belastet hat und daß er sich nicht damit begnügt hat, einfach die Gedanken des Cabasilas zu unterstreichen und ihn aus seinen griechischen Quellen heraus zu erklären. Gelegentliche Lehrunterschiede wie bei den Konsekrationsworten und der Epiklese hätten in der Einleitung erklärt und eventuell richtiggestellt werden können. Die Übersetzung wird manche Theologen mit einem der tiefsten und gründlichsten, vom Lehrgut der Väter genährten griechischen Theologen bekanntmachen und nützliche Anregungen vermitteln. Die weitgreifende Einleitung, welche die ganze geistliche Lehre des Cabasilas umreißt, wird dankbar begrüßt werden und in die tiefe Glaubenswelt des griechischen Theologen einführen.

Aus den Werken Gregors von Nazianz veröffentlichte Gallay in einer anscheinend zum Stillstand gekommenen Sammlung zwei Bändchen Übersetzungen<sup>24</sup>. Der erste Band bringt Gedichte (Über sein Leben, Gegen das Fleisch, einige Gedichte über Trauerfälle und Enttäuschungen persönlicher Art, Grabinschriften, und endlich einige Betrachtungen über das christliche Dogma, die Jungfräulichkeit, die Bestimmung des Menschen, die Natur des Menschen) und Briefe in ziemlich reicher Auswahl, welche die Persönlichkeit des Verfassers in allen Lebenslagen beleuchten. Zugrunde liegt, wie bei dem zweiten Band, der bei Migne abgedruckte Text der Benediktiner. Der zweite Band bietet in fließender, nicht immer wörtlich genug hergestellter Übersetzung, die berühmten theologischen Reden des Nazianzeners. Die Einleitungen unterrichten über alles Wissenswerte.

Eine Übersetzung sämtlicher Schriften des Pseudo-Dionysius hat de Gandillac herausgebracht<sup>25</sup>. Sie beruht auf der Ausgabe von Cordier. Die Kolumnenzahl und auch die Buchstabenordnung von Migne sind im Text angegeben. Die Varianten des Corpus Dionysiacum (Théry), wie es Hilduin und Scotus Eriugena bekannt war, sind unter dem Buchstaben M vermerkt. Im Index des Buches ist die neue Übersetzung mit der lateinischen Cordiers und der französischen Dulacs verglichen. Zwischen wörtlicher Übersetzung (die wegen der Notwendigkeit vieler

<sup>23</sup> Salaville, S., Nicolas Cabasilas, Explication de la divine Liturgie. Paris 1943. 309 S.

<sup>24</sup> Gallay, P., Grégoire de Nazianze, Poèmes et Lettres. Lyon, o. J. (1941) 232 S.

Ders., Grégoire de Nazianze, Les Discours Théologiques. Lyon, o. J. (1942) 223 S.

<sup>25</sup> de Gandillac, M., Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite. Paris, o. J. (1943) 392 S.



französischer Neologismen in vielen Fällen aussichtslos erscheint) und wortreicher Paraphrase hat de Gandillac einen gangbaren Mittelweg gewählt. Der terminologische Index ist etwas kurz geraten. Die Einleitung unterrichtet gut über die bisherige Forschung (einschließlich Péra), ohne Neues zu bieten. — De Labriolle hat eine Übersetzung der Abhandlung Cyprians über die Einheit der katholischen Kirche herausgebracht, sein letztes Werk<sup>26</sup>. Zu dem Datum der Abfassung und der doppelten Redaktion des vierten Kapitels nimmt de Labriolle nicht Stellung. Er scheint zu der Auffassung Van Den Eyndes zu neigen, nach dem die der Primatsauffassung günstigere Redaktion die zeitliche Priorität zukommt. Die Übersetzung beruht auf der Ausgabe Hartels. — Eine neue Übersetzung der Bekenntnisse Augustins<sup>27</sup> ist zu gekünstelt und zu ungenau.

P. Dr. Joseph Barbel, CSSR, Luxemburg

(Ein weiterer Teil folgt)

<sup>26</sup> De Labriolle, P., Saint Cyprien. De l'unité de l'Eglise catholique. Introduction, traduction et notes. Paris 1942 (Unam Sanctam 10), XXXII-55 S.

<sup>27</sup> de Montadon, L., Saint Augustin, Confessions, Paris 1947. XX-382 S. Eine andere, ausschließlich nach der Benediktinerausgabe gearbeitete Übersetzung der Confessiones von Combès, G., Les confessions de St. Augustin, Paris 1942, XXXIII-623 S., ist besser. Man fragt sich, weshalb die doch nicht vollkommen nutzlose Arbeit des CSEL nicht mehr ausgewertet wird. — Die Augustinusaussgabe, für die Cayré, F. verantwortlich zeichnet, bringt bekanntlich den Text der Benediktinerausgabe mit französischer Übersetzung und meist sehr ausführlichen Anmerkungen. In diesen Jahren sind vier neue Bände erschienen: Bd. 5: de Labriolle, P., Dialogues philosophiques. 2. Dieu et l'Âme. Soliloques; De immortalitate animae; De quantitate animae. 420 S.; Bd. 6: Thonnard, F. J., Dialogues philosophiques. 3. De l'Âme à Dieu. De magistro; De libero arbitrio. 542 S.; Finart, G. - Thonnard, J., Dialogues philosophiques. 4. La Musique. De musica libri sex. 520 S.; Rivière, J., Exposés généraux de la Foi. De fide et symbolo. Endiridion. 436 S. Alle Paris o. J.

## Probleme der Rechtstheorie

„Einführung in die Rechtstheorie“ heißt die ausgezeichnete Schrift, die der Kölner Universitätsprofessor Ernst v. Hippel nun schon in zweiter, wesentlich vermehrter und durchgearbeiteter Auflage bei Götz Schwippert (Bonn) vorlegt<sup>1</sup>. Die besondere Bedeutung, die dem tiefdurchdachten Werke zukommt, rechtfertigt eine ausführlichere Wiedergabe der wichtigsten Gedankengänge.

### I.

Die Rechtsnorm, dem Gefüge des Urteilsatzes mit Subjekt, Kopula und Prädikat vergleichbar, besteht aus dem Tatbestand, der Rechtskopula und der Rechtsfolge. Der Tatbestand gehört zur Rechtsnorm als die Gesamtheit jener Voraussetzungen, an deren Vorliegen sich Rechtsfolgen knüpfen. Er ist nicht einfachhin die Welt, sondern ein vom Gesetzgeber im Hinblick auf Rechtsbedeutsamkeit und Rechtsfolge ausgeschnittener und gewerteter Teil der Wirklichkeit. Beim positiven Gesetz ist deshalb der Gesetzgeber für den Inhalt des Tatbestandes verantwortlich. Da die Rechtsnorm einen konkreten Fall nach Möglichkeit vollständig regeln will, ist sie nicht immer mit einem einzelnen Paragraphen, sondern erst mit dem Ganzen der gesetzlichen Bestimmungen gegeben, d. h. der Tatbestand und auch die Rechtsfolge sind nur aus dem Geist des Ganzen der in Frage kommenden Gesetzgebung zu begreifen. Auch ist zu beachten, daß der

<sup>1</sup> Ernst v. Hippel, Einführung in die Rechtstheorie, Götz Schwippert (Bonn 1947), 187 S., 7.50 RM.

Rechtsbegriff, etwa z. B. jener eines bestimmten Tatbestandes, nicht ohne weiteres mit gleichklingenden Worten des täglichen Lebens oder gleichlautenden Termini der Wissenschaft identisch sein muß.

Ohne Zweifel kommt der Rechtsnorm der Charakter der Verbindlichkeit zu. Ist es, wie der Rechtspositivismus behauptet, die Macht des Staates, leßthin der positive Befehl als solcher, also die reine Tatsache, daß befohlen wird, was rechtliche Verpflichtung begründet? Der Verfasser, ein entschiedener Gegner des Rechtspositivismus, weist in der Antwort auf die gestellte Frage darauf hin, daß Positivität nur Tatsache besagt und Möglichkeit zum Zwang in sich schließt, aber ganz und gar ungeeignet ist, Ansprüche und Pflichten zu begründen. Der Staat mag seinen Bürgern eine untragbare Last aufbürden und sie zwingen, zusammenbrechend die Last zu tragen, aber aus diesem bloßen Faktum, der Positivität des Befehls, folgt keineswegs die Pflicht der Unterordnung. Die Rechtsfolge ergibt sich also nicht aus der Tatsache der Satzung, sondern aus ihrer Verbindlichkeit. Die Frage ist, worin die Verbindlichkeit ihren Grund hat. Nur der Wert, und zwar der Rechtswert, kann Verbindlichkeit begründen. Allerdings wird zuweilen der Wert einer gegen das Chaos gerichteten Gemeinschaftsordnung und der Wert befehlender Autorität einem an sich belanglosen, aber nicht ungerechten Gesetz Verpflichtungscharakter verleihen können.

Es will uns scheinen, als ob an diesem Punkte eine noch tiefergehende Begründung der rechtlichen Verbindlichkeit möglich sei. Besitzt die wertgefüllte Norm von sich aus Verbindlichkeitscharakter? Wohlgemerkt, wir sprechen von der wertgefüllten Norm, so daß die oben geklärte Frage des Positivismus als gelöst vorausgesetzt wird. Warum sollen die Norm und der in ihr enthaltene Wert Verbindlichkeitscharakter besitzen? Liegt nicht im Wesen der Norm zunächst ein bloß indikativer Charakter, d. h. die Feststellung, jenes sei für dieses erstrebenswert, eben bonum? Ist damit ohne weiteres das Erstrebensmüssen als Pflicht gegeben? In der Sittenlehre ist gerade diese Schwierigkeit Anlaß gewesen, an den Willen des Gesetzgebers zu appellieren. Die These lautet hier: Die wertgefüllte Norm verpflichtet aus dem Willen des Gesetzgebers.

Vielleicht gilt dieses: Es ist wahr, daß der Wert und die Norm zunächst indikativen Charakter besitzen. Sobald aber die reine Wesenheit des Wertes Dasein erhält oder auch nur mit ihrem Dasein zusammen begriffen wird, begründet die „Dynamik des Daseins“, die Spannung werthaften wirklichen Seins auf den werthaften finis hin, unausweichliche tätige Hinordnung. Nach Erhalt des Daseins steht ein Wesen nicht mehr in der Indifferenz und Gleichgültigkeit zur werthaften Norm, sondern erscheint gleichsam hungrig auf den Wert hingeeordnet. Das bedeutet für den freien Menschen Verbindlichkeit.

Man könnte also zum Rechtspositivismus hin gewendet sagen: Das bloße factum begründet zwar keine Verbindlichkeit, aber das factum oder besser die Faktizität ist auch nicht bedeutungslos. Es ist nicht eine leere, vom Dasein losgelöste, gedachte Wesenheit, sondern der existierende Wert allein, der über das Indikative hinaus Verpflichtung zu begründen vermag. Liegt nicht hier auch eine tiefere Erklärung dafür, daß das positive Gesetz, es mag so werthaltig sein, wie immer es will, als positives Gesetz vor seiner Inkrafttretung keineswegs verpflichtet, mag es auch schon als Naturgesetz Verbindlichkeitscharakter besitzen.

An den Strömungen der neueren Rechtslehre weist der Verfasser Fehler des logischen Ansatzes und deren praktische Bedeutung nach. Der Rechtspositivismus verkennt die erfahrungsjenseitigen Momente des Rechtes und lehnt so das Naturrecht ab. Er übersieht, daß es Rechtssätze gibt, die nicht in der Erfahrung, d. h. in der positiven Setzung, begründet sind, sich allerdings wohl auf die Erfahrung beziehen. Der Satz, es ist Unrecht, Tiere zu quälen, ist nicht aus der Erfahrung abzuleiten, aber wohl auf die Erfahrung anwendbar. Umgekehrt

fehlt ein von den Rationalisten falsch verstandenes Naturrecht darin, „auch dort logisch zu folgern, wo es sich um Erfahrung handelt“. So mag das Naturrecht irgendeine Verkehrsordnung fordern, aber die Tatsache, etwa des Rechtsverkehrs, ist nicht aus dem Naturrecht abzuleiten. Wer das Naturrecht rationalistisch auffaßt, übersieht, daß die Rechtsbegriffe sich auf konkrete Welt, die sowohl durch determinierte Umstände als auch durch verschiedene freie und positive Entscheidungen — durch Erfahrung eben — bestimmbar ist, beziehen. Ein Grundfehler des Positivismus hinwieder liegt darin, daß er die bloße Rechtswirkung, das, was infolge einer Rechtshandlung entstehen kann oder entsteht, mit der Rechtsfolge verwechselt. Es wird verkannt, daß die Rechtskopula den Tatbestand eben nur bestimmten Rechtsfolgen normativ unterstellt. Der Tatbestand und die Rechtsfolge sind keineswegs nach Art eines Aussageurteils feststellbare, aus einer Tat oder Wirkung ablesbare notwendige Gegebenheiten. „Rechtsfolgen müssen nie wie Wirkungen kausal notwendig entstehen, sondern sie folgen höchstens als sinnnotwendig aus der konkreten Rechtsvernunft.“

In dem Kapitel über den dreistufigen Rechtsbegriff spricht der Verfasser von der *lex aeterna* und sagt: „Die *lex aeterna* enthält das Ideal des Rechts, welches der Vater im Sohn offenbart.“ Es schwingt in dieser Begriffsbestimmung die Auffassung der tatsächlichen übernatürlichen Ordnung der Offenbarung in Christus mit, ja erscheint als ein Wesenselement. Wir zweifeln, ob dies dem festliegenden Begriff der *lex aeterna* entspricht. Die Scholastik jedenfalls faßt den Begriff weiter. Die historische Offenbarung gehört hier nicht wesentlich zur *lex aeterna*. Dagegen wird wohl die *lex naturalis*, insofern sie in Gottes Wesen seinshaft gründet, zur *lex aeterna* gezählt. Auch glauben wir, daß die *lex naturalis* nicht schlechthin als Stufe der Vernunft und Moralität betrachtet werden kann. Das Naturgesetz umfaßt auch den religiösen Bereich, auch jenen einer möglichen Offenbarung, insoweit nicht das Mysterium des dreifaltigen Gottes und die Berufung zur *visio beatifica* diesen *ordo* überhöhen. So bedürfte dieses Kapitel, wie wir meinen, einer genaueren Überarbeitung.

## II.

Bei der Feststellung des Normsinnes — ein Vergleich des Folgenden mit den Auslegungen der cc. 18 ss. wäre einer besonderen Untersuchung wert — entscheidet nicht der Wortlaut, sondern das Gemeinte, der Sinn. Sofern das Gesetz nicht klar und eindeutig ist, liegt alles an der Auslegung. Ist eine objektive Gesetzesauslegung möglich und wie kommt sie zustande?

Die Auslegung der Rechtsnorm muß systematisch sein. Da sie nicht auf das Ich, sondern auf das Recht Bezug nimmt, scheidet der Subjektivismus als Auslegungsnorm aus. Der Unterschied zwischen dem vom Gesetzgeber Gewollten und der Erklärung des Gewollten weist darauf hin, daß der Sinn eines Satzes nicht mit dem vom Gesetzgeber Gewollten übereinstimmen muß. (Man denke hier zum Vergleich auch an das, was die Dogmatik unter „in sensu auctoris“ versteht.) Der Jurist muß sich zunächst an das Erklärte und dessen Sinn halten. Aber dieser Sinn kann mehrdeutig sein. Hier gilt es, aus der Ganzheit der Gesetzgebung den hier und jetzt gemeinten Sinn zu erschließen. (Es wird dabei eine gewisse, an sich nicht selbstverständliche Geschlossenheit und Einheitlichkeit der Gesetzgebung vorausgesetzt. Deshalb muß eine Lücke im Gesetz unbefangen als solche anerkannt werden.) Oftmals weist eine Verordnung zu ihrer Erklärung auf das Gesetz, das Gesetz hinwieder auf die Verfassung hin. Nur so ist es zu verstehen, daß im Wortlaut gleiche Verordnungen und Gesetze, eben weil sie auf verschiedenen Verfassungen aufruben, einen jeweils verschiedenen Sinn besitzen können. Als relativer Endpunkt der Sinndeutung einer Verordnung und eines Gesetzes wird also der Sinn der Verfassung eines Staates bzw. der Sinn des jeweiligen Staates anzusprechen sein. Hier ergibt sich die Folgerung, daß rein positive Gesetze bei

gleichbleibendem Wortlaut durch eine Änderung der Verfassung einen andern Sinn erhalten können. (So ist die Gestaltung einer neuen Verfassung von entscheidender und weittragender Bedeutung!)

Erst wenn die systematische Gesetzesauslegung ohne Ergebnis bleibt, wird sich der Jurist der subjektiven Auslegung zuwenden, d. h. nach dem vom Gesetzgeber Gewollten, nach dem Willen des Gesetzgebers forschen. Bei Gesetzesvorlagen finden sich in den sogenannten Motiven zur Schaffung der einzelnen Gesetze die hierzu erforderlichen Anhaltspunkte.

Aus der Tatsache, daß Auslegung geschieht, folgt jedoch nicht, daß sie subjektiv sein müsse und dem Relativismus ein Weg gebahnt sei. Nicht jede Auslegung eines Gesetzes ist gleich gut begründet. Dem steht nicht entgegen, daß der Jurist in seiner Stellungnahme manchmal ein Werturteil vollzieht, das weltanschaulich begründet ist. Hier wird es also nicht ohne ein Vor-Urteil des Auslegenden abgehen können, aber damit hat sich die Stellung des Relativismus keineswegs gefestigt. Es taucht eben die Frage nach der richtigen Weltanschauung auf. Es gilt zu einem objektiv-richtigen Werturteil vorzudringen und dieses, wo möglich, als solches aufzuweisen. Im praktischen Leben wird allerdings die richtigste Auslegung nicht immer als solche erkannt werden. Die Bindung an bestimmte auslegende Stellen, deren Meinung als maßgebend anerkannt wird, begegnet zufriedenstellend dieser Schwierigkeit. Der urteilt objektiv, der eine wertvolle Auslegung unter Bindung an das Gesetz mit seinen hier und jetzt gemeinten Begriffen unparteilich vollzieht. (Vielleicht muß man sagen, daß dort, wo die Auslegung des Erklärten über das vom Gesetzgeber Gewollte, ja über das objektiv Erklärte hinausgeht, das Naturrecht, das Gewohnheitsrecht oder die Anerkennung durch den Gesetzgeber die Auslegung durch anerkannte Anwendung zum Gesetz erheben.)

### III.

Als Mitte der Rechtsnorm ergibt sich der Sinn der jeweiligen Gemeinschaft, für die die Rechtssätze gelten. Da der Staat *societas perfecta* ist, ist er in suo ordine die Mitte der Rechtsauslegung der in seiner Ordnung geltenden Gesetze. Es gilt aber, das „in suo ordine“ zu beachten, denn der Rechtsbegriff umschließt auch das Vor- und Überstaatliche der Familie und der Menschheit. Mag auch der moderne Staat geradezu die Verneinung des Rechtsgedankens sein, die Tatsache, daß wahrer Staat die gerechte und weise Ordnung des Gemeinschaftswertvollen sein muß und so die Mitte der Rechtsnorm ist, bleibt bestehen. In der jeweilig konkreten Staatsform wird manches vorgezeichnet sein, was naturgemäß der Rechtsauslegung entzogen ist, insofern eben bestimmte Ansichten über die Staatsform als geltend vorausgesetzt werden. Auch besitzt im Letzten jeder Staat innerhalb seiner Art eine persönliche Form. Hier mag eine Typologie der Staaten das noch zusammenfassen, was zwischen den Erkenntnissen des Allgemeinen und Konkreten liegt.

Das Rechtliche endet nicht mit der Gesetzesauslegung, sondern diese setzt als gebundene Gesetzeshandhabung die freie Gesetzgebung voraus. Die Gesetzgebung aber bleibt an das Rechtliche gebunden. Das heißt, eine Rechtsordnung ist in ihren wesentlichen Punkten vorherbestimmt. Nur im Vordergrund gibt es die Freiheit der Wahl. Auch der Staat besitzt so die Bindung an das Naturrecht und an das Völkerrecht. Allerdings ist das heutige Völkerrecht, das aus der Zeit rechtlichen Niederganges stammt, unbefriedigend. Wahres Völkerrecht ist nicht nur zwischenstaatliches, sondern auch überstaatliches Recht. Die Souveränität des Staates gilt eben nur in suo ordine, schließt also ein übergeordnetes Recht nicht aus. Der Staat ist Teil, nicht das Ganze, nicht die Menschheit, die in der Form der einen Christenheit erstmals im Abendland glückhafte Wirklichkeit war.

Prof. Dr. Heribert Schaaf, Aachen.



## **Römische Erlasse und Entscheidungen**

### **Weiterführung der Gesetzgebung über die Weltlichen Institute**

Die Gesetzgebung über die durch die Apostolische Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ vom 2. Februar 1947<sup>1</sup> ins Leben gerufenen Weltlichen Institute wird durch ein Motu Proprio Papst Pius' XII. und ein Dekret der Religiösen-Kongregation ausgebaut und weitergeführt.

Das Motu Proprio „Primo feliciter elapso anno“ vom 12. März 1948 über das Lob und die Bestätigung der Weltlichen Institute<sup>2</sup> belobt und bestätigt nach Ablauf eines Jahres von der Begründung dieser Institute diese aufs neue. Das Motu Proprio beginnt mit einem Dank an Gottes Güte, die der Kirche diese neue auserwählte Schar von Seelen geschenkt hat, die in der Welt die evangelischen Räte bekennen und das Apostolat ausüben. Der Hl. Geist hat diese Seelen zum Leben der Vollkommenheit und zur apostolischen Arbeit berufen.

Damit die Säkular-Institute, die in reicher Anzahl überall entstanden sind, nach den Grundsätzen der Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ geleitet werden, gibt der Hl. Vater in Erweiterung dieser Konstitution folgende Anweisung:

I. Alle Gemeinschaften von Geistlichen und Laien, die die christliche Vollkommenheit in der Welt ausüben, und die die von der Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ geforderten Eigenschaften sicher und im vollen Umfange haben, dürfen nicht nach eigenem Gutdünken in der Gruppe der frommen Vereinigungen (cc. 684 bis 725) unter irgendeinem Vorwande verbleiben, sondern müssen zu der eigenen Natur und Form der Säkular-Institute überführt werden, die ihrem Charakter und ihren Notwendigkeiten in besonderer Weise entspricht.

II. Bei Erhebung frommer Vereinigungen zu der höheren Form der Säkular-Institute und bei der ganzen Ordnung aller Säkular-Institute ist immer der eigentliche und besondere Charakter der Säkular-Institute zu berücksichtigen, insbesondere ihr weltlicher Charakter, in dem ihr eigentlicher Daseinsgrund besteht, und der in allem hervorleuchten muß. Nichts darf an der erprobten Übung der christlichen Vollkommenheit, die auf den evangelischen Räten aufbaut und die den Wesenskern des Ordenslebens verwirklicht, fehlen. Aber die Vollkommenheit ist in der Welt auszuüben und zu bekennen. Deshalb muß sie dem Leben in der Welt in allem angepaßt werden, was erlaubt ist und was mit den Pflichten und der Tätigkeit eines Lebens der Vollkommenheit vereinbar ist.

Das ganze Leben der Mitglieder der Säkular-Institute, das durch das Bekenntnis der Vollkommenheit Gott geweiht ist, muß dem Apostolat gewidmet sein, das dauernd und in heiligem Streben ausgeübt werden muß. Dieses Apostolat muß das ganze Leben umfassen und so erfüllen, daß das Verlangen und der Eifer für die Seelen nicht nur Anlaß gibt zur Weihe des Lebens des einzelnen, sondern auch das ganze Leben formt und durchdringt. Dieses Apostolat der Säkular-Institute muß nicht nur in der Welt, sondern gleichsam aus der Welt heraus geübt werden, und infolgedessen in Beruf, Arbeit, Form und Ort dieser weltlichen Art entsprechen.

III. Die Vorschriften, die sich auf die kirchliche Ordnung des Ordensstandes beziehen, treffen für die Säkular-Institute nicht zu, wie überhaupt die Ordensgesetzgebung nach den Vorschriften der Apostolischen Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ nicht auf sie anzuwenden ist (Art. II § 1). Doch kann das beibehalten

<sup>1</sup> Text der Konstitution und Kommentar von P. Bernhard Puschmann SAC siehe diese Zeitschrift Jg. 56 (1947) 325—345.

<sup>2</sup> Text: AAS XL 1948 283—286.

werden, was mit den weltlichen Instituten vereinbar ist, soweit es nicht der Weihe des ganzen Lebens an das Apostolat und der Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ entgegensteht.

IV. Die hierarchische überdiözesane und allgemeine Verfassung nach der Art eines organischen Körpers kann bei Säkularinstituten angewandt werden (ebda. Art. IX.) und diese Anwendung gibt den Instituten ohne Zweifel ihre Kraft, einen weitreichenden und wirksamen Einfluß und Festigkeit. Doch ist diese Ordnung den einzelnen Instituten und ihren besonderen Zwecken anzupassen, wie auch ihrer Ausbreitung, dem Stand ihrer Entwicklung und allen besonderen Umständen, unter denen die Institute arbeiten.

Die Form der Institute ist nicht zu verwerfen oder zu verachten, die in einem loseren Zusammenschluß besteht und die den lockeren Charakter in den einzelnen Völkern, Gegenden, Bistümern, anerkennt und zur Geltung bringt.

V. Die Säkular-Institute werden nach der Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ mit Recht zu den Ständen der christlichen Vollkommenheit gezählt, die von der Kirche anerkannt und geordnet sind, da ihre Mitglieder, wenn sie auch in der Welt weilen, durch ihre volle Weihe an Gott und die Seelen, zu der sie sich unter Gutheißung der Kirche bekennen, die christliche Vollkommenheit erstreben, und da die Institute eine eigene hierarchische Ordnung in verschiedenen Graden haben. Deshalb unterstehen sie der hl. Kongregation für die Ordensleute, die über die Stände, die öffentlich in der Kirche die christliche Vollkommenheit erstreben, wacht, unbeschadet der Rechte der Konzils-Kongregation für die frommen Vereinigungen (c. 250 § 2) und der hl. Kongregation für die Glaubensverbreitung für die Gesellschaften von Mitgliedern geistlichen Standes, die in Seminaren für die auswärtigen Missionen herangebildet werden (c. 252 § 3). Dabei bleibt bestehen, daß alle frommen Vereinigungen, die die Erfordernisse für ein Säkular-Institut haben, notwendig auf diese neue Form zu bringen sind nach den oben gegebenen Vorschriften. Damit alle Institute einheitlich geleitet werden, unterstehen alle der Religiösen-Kongregation, bei der ein eigenes Amt für die Säkular-Institute eingerichtet worden ist.

VI. Die Leiter und Assistenten der Katholischen Aktion und der frommen Vereinigungen, in deren Schoß so viele junge Leute zu einem wahren christlichen Leben erzogen und für die Arbeit des Apostolates angeleitet werden, mögen diese nicht nur auf die Ordens- und religiösen Gemeinschaften sowie auf die Gesellschaften mit gemeinsamem Leben, sondern auch auf die Säkular-Institute hinweisen und sie fördern, sowie ihre Hilfe in Anspruch nehmen.

Eine Anweisung der hl. Religiösen-Kongregation vom 19. März 1948 ergänzt und erweitert die Vorschriften des Motu Proprio<sup>2</sup>. Die Instructio erklärt, daß umfassende und endgültige Normen über die Säkular-Institute besser auf eine spätere Zeit verschoben werden, damit die Entwicklung der Institute nicht eingeengt wird. Dennoch will die Instructio einige allgemeine Normen hervorheben, die mit Recht als grundlegend angesehen werden können.

1. Damit eine Vereinigung, wenn sie auch dem Streben nach christlicher Vollkommenheit und der Übung des Apostolates gewidmet ist, Namen und Titel eines Säkular-Institutes führen kann, muß sie nicht nur alle in der Apostolischen Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ geforderten Eigenschaften haben, sondern sie muß auch von einem Bischof, nach vorheriger Befragung der Religiösen-Kongregation, gutgeheißen und errichtet sein.

2. Alle Vereinigungen von Gläubigen, die die in der Apostolischen Konstitution erforderlichen Eigenschaften haben, dürfen in keiner Weise in der Gruppe der frommen Vereinigungen (CJC L. II, P. III) verbleiben, sondern müssen notwendig zur Form

<sup>2</sup> Sacra Congregatio de Religiosis: Instructio de Institutis saecularibus. AAS XL 1948, 293 — 297.

der Säkular-Institute erhoben werden, die immer und überall von der Religiösen-Kongregation abhängen und dem besonderen Gesetz der Säkular-Institute unterworfen sind.

3. Um die Zustimmung der Religiösen-Kongregation zur Errichtung eines Säkular-Institutes zu erhalten, muß der Ortsbischof, und kein anderer, die entsprechenden Eingaben an die Religiösen-Kongregation machen mit den notwendigen Angaben über das Institut. Dabei sind auch die Satzungen und die näheren Anweisungen vorzulegen, aus denen die ganze Art und der Geist der Vereinigung erkannt werden kann. Die Satzungen müssen alles enthalten, was die Natur des Institutes, die Klassen der Mitglieder, die Leitung, die Form der Weihe, das Band der Mitglieder mit dem Institut, die gemeinsamen Häuser sowie die Ausbildung und die Frömmigkeitsübungen der Mitglieder betrifft.

4. Diejenigen Vereinigungen, die vor der Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ rechtmäßig von einem Bischof gegründet waren, oder schon eine Päpstliche Anerkennung erhalten hatten, müssen sich selbst an die Religiösen-Kongregation wenden, um von ihr als Säkular-Institut entweder bischöflichen oder päpstlichen Rechtes anerkannt zu werden.

5. Die Vereinigungen, die noch nicht lange bestehen oder noch nicht genügend entwickelt sind, und alle diejenigen, die neu entstehen, sollen nicht gleich der Religiösen-Kongregation vorgelegt werden, damit die Erlaubnis zur Errichtung erlangt werde. Sie sollen vielmehr erst unter der väterlichen Hand und der Führung des Ortsbischofs bleiben, zunächst als reine Vereinigungen, die mehr in der Wirklichkeit als dem Recht nach bestehen, und die dann allmählich schrittweise ihrer Natur entsprechend unter die Vereinigungen von Gläubigen einzureihen sind als fromme Vereine, Sodalität oder Bruderschaft.

6. So lange die Entwicklung dieser Vereinigungen andauert, die klar erweisen muß, daß es sich um Vereinigungen handelt, die ganz einem Leben der Vollkommenheit und dem Apostolat gewidmet sind, und die sonst alle Eigenschaften haben, die zu einem Säkular-Institut erforderlich sind, ist sorgfältig darauf zu achten, daß diesen Vereinigungen nichts gestattet wird, das über ihre gegenwärtige Rechtslage hinausgeht und das der besonderen Eigenart der Säkular-Institute entspricht. Insbesondere ist alles zu vermeiden, was nachher, wenn die Erlaubnis zur Errichtung eines Säkular-Institutes verweigert wird, schwer wieder beseitigt oder behoben werden kann.

7. Zu einem sicheren und praktischen Urteil, ob einer frommen Vereinigung die Anerkennung eines Säkular-Institutes wirklich zukommt, insbesondere ob sie im weltlichen Stand und Leben ihre Mitglieder wirklich zur vollen Vollkommenheit führt, ist folgendes zu beachten:

- a) ob die Mitglieder, die im engeren Sinne als wahre Mitglieder der Vereinigung angehören, wirklich ein Leben der christlichen Vollkommenheit im Sinne der drei evangelischen Räte bekennen und leben. Daneben können Mitglieder im weiteren Sinne zugelassen werden, die nach einem Leben der Vollkommenheit streben, wenn sie auch nicht die drei evangelischen Räte in höheren Graden ausüben oder ausüben können.
- b) ob das Band, durch das die Mitglieder in engerem Sinne und die Vereinigung unter sich zusammengefügt werden, dauernd gegenseitig und voll ist, sodaß das einzelne Mitglied sich nach Maßgabe der Satzungen ganz der Vereinigung hingibt und die Vereinigung ihrerseits so ist oder so werden wird, daß sie voll für das Mitglied sorgen und für es rechtlich verantwortlich sein kann.
- c) ob und in welcher Weise die Vereinigungen gemeinsame Häuser haben oder bald haben werden, damit sie die Zwecke, zu denen sie bestimmt sind, erreichen.
- d) ob das vermieden wird, was der Natur der Säkular-Institute und ihrer Eigenart nicht entspricht, wie z. B. eine Kleidung, die dem weltlichen Leben nicht ent-

spricht, ein gemeinsames Leben nach Art des gemeinsamen Lebens der Orden, oder das diesem angeglichen ist (Tit. XVII, L. II, CJC) und das äußerlich dementsprechend geordnet ist (art. II § 1; art. III. § 4).

8. Die Säkular-Institute sind nach der Norm der Apostolischen Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ Art. II. § 1,2 und des Grundgesetzes Art. II, § 1,1, an das besondere Recht der Orden und der Gesellschaften mit gemeinsamem Leben nicht gebunden und können dasselbe nicht auf sich anwenden. Die hl. Kongregation kann aber einige besondere Vorschriften des Ordensrechtes ausnahmsweise den Säkular-Instituten anpassen und auf sie anwenden und kann sich die Grundsätze und die allgemeinen Normen für Leitung der Säkular-Institute, die sich durch die Erfahrung erproben und die der Natur der Säkular-Institute entsprechen, aus dem Ordensrecht entnehmen.

9. Im einzelnen:

- a) wenn auch die Vorschriften des c. 500 § 3 die Säkular-Institute nicht betreffen und so wie sie liegen auf sie nicht angewandt werden können, so kann aus ihnen doch eine gute Grundlage und klare Weisung für die Gutheißung und Ordnung der Säkular-Institute entnommen werden.
- b) wenn auch nach den Vorschriften des Rechtes (c. 492 § 1) nichts im Wege steht, daß Säkular-Institute den Ordens- und anderen religiösen Genossenschaften durch eine besondere Erlaubnis angegliedert und von ihnen in verschiedener Weise unterstützt und auch in irgendeiner Weise moralisch geleitet werden, so können doch andere Formen einer engeren Abhängigkeit, die die Selbständigkeit der Säkular-Institute antasten könnten, wenn sie auch von den Instituten, besonders von Fraueninstituten, gewünscht werden, nur sehr schwer gestattet werden.

10. Die Säkular-Institute

- a) sind aus dem Stande der Vollkommenheit, den sie bekennen, und aus der völligen Weihe an das Apostolat, das sie mit sich bringen, unbedingt zu Höherem berufen, als was von den Gläubigen, auch von den besten, in den reinen Laienvereinigungen und auch in der Katholischen Aktion gefordert wird.
- b) Sie müssen die ihnen eigenen Übungen und Dienste des Apostolates, die ihren Zwecken entsprechen, so ausüben, daß ihre Mitglieder ein hervorragendes Beispiel der Selbstverleugnung, der Demut und der dauernden Mitarbeit mit der Hierarchie geben.

11. Schließlich werden dem Oberhirten, der die Säkular-Institute errichtet, besondere Weisungen für die Errichtung und die Erprobung der Institute gegeben.

## Wirkungen des Lizentiates

Die Studienkongregation gibt mit Dekret vom 23. Mai 1948<sup>4</sup> eine Erklärung über die Wirkungen des Lizentiates. Da nach der Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ vom 24. Mai 1931 zum akademischen Grad des Lizentiates alles erfordert wird, was vor dieser Konstitution zur Erlangung des Doktorates gefordert war, erklärt und verordnet die Kongregation für die Seminarien und Studien im besonderen Auftrag des Hl. Vaters, daß das Lizenziat, das auf Grund der Vorschriften dieser Konstitution erworben wurde, dieselben rechtlichen Wirkungen hat, wie das vor dieser Konstitution erworbene Doktorat, wenn der Hl. Stuhl es in besonderen Fällen nicht anders bestimmt. Dabei bleiben im besonderen bestehen die Vorschriften des c. 1598 § 2 CJC und Art. 21,2 der erwähnten Konstitution. c. 1598 § 2 fordert das Doktorat im römischen und kirchlichen Rechte für die Richter der hl. Römischen Rota; die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ Art. 21,2 erfordert das Doktorat für Professoren kirchlicher Universitäten und Fakultäten.

<sup>4</sup> AAS XL 1948, 260.



## Außerkraftsetzung des letzten Abschnittes des Can. 1099

Mit Motu Proprio vom 1. August 1948 setzt der Hl. Vater den letzten Abschnitt des § 2 des Can. 1099 des kirchlichen Gesetzbuches außer Kraft<sup>5</sup>.

Can. 1099 bestimmt, welche Personen an die kirchliche Form der Eheschließung vor dem Pfarrer und zwei Zeugen gebunden sind. § 2 bestimmt, daß Nichtkatholiken, seien sie getauft oder auch nicht getauft, so oft sie unter sich die Ehe schließen, nicht an die katholische Eheschließungsform gebunden sind. Der letzte Abschnitt, der nunmehr außer Kraft gesetzt wird, besagt, daß von Akatholiken Geborene, die in der katholischen Kirche getauft sind, die aber vom jugendlichen Alter her in der Haeresie oder im Schisma oder ohne jede Religion herangewachsen sind, nicht an die katholische Eheschließungsform gebunden sind, so oft sie mit einem Nichtkatholiken die Ehe schließen.

Das Motu Proprio führt aus, daß nach dem Dekret „Ne temere“ Papst Pius' X. (Art. XI) alle in der katholischen Kirche Getauften, auch wenn sie nachher von ihr abgefallen sind, an die im Konzil von Trient aufgestellte Form der Eheschließung gebunden sind. Damit nun nicht die Ehen derer, die von Nichtkatholiken geboren, aber in der katholischen Kirche getauft sind, die aber im kindlichen Alter in der Haeresie oder im Schisma oder im Unglauben erzogen wurden, oder ohne Religion aufgewachsen sind, ungültig seien, wurde im kirchlichen Gesetzbuch bestimmt, daß in solcher Weise getaufte Personen nicht an die kanonische Eheschließungsform gebunden sind.

Eine Erfahrung von 30 Jahren, so führt das Motu Proprio weiter aus, hat nun gelehrt, daß die Ausnahme von der kirchlichen Eheschließungsform, die diesen in der katholischen Kirche Getauften bewilligt wurde, dem Seelenheil nicht zum Vorteil gereicht, sondern daß bei Lösung der einzelnen Fälle viele Schwierigkeiten entstanden seien.

Deshalb scheint es dem Hl. Vater gut, diese Ausnahme zu widerrufen. Nach Anhörung der Mitglieder des Hl. Offiziums entscheidet der Hl. Vater deshalb, daß alle in der katholischen Kirche Getauften an die kirchliche Eheschließungsform gebunden sind. Er setzt infolgedessen den zweiten Abschnitt des 2. Paragraphen des Can. 1099 außer Kraft und verfügt, daß folgende Worte aus dem Can. 1099 gestrichen werden: „Item ab acatholicis nati, etsi in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infantili aetate in haeresi vel schismate aut infidelitate aut sine ulla religione, adoleverunt, quoties cum parte acatholica contraxerint.“

Bei dieser Gelegenheit mahnt der Hl. Vater die Missionare und alle anderen Priester, daß sie die Vorschriften des Can. 750 und 751 genau beobachten.

Der Hl. Vater ordnet an, daß das vorstehende Motu Proprio im Amtsblatt des Apostolischen Stuhles veröffentlicht wird und daß es seine Kraft mit dem 1. Januar 1949 erlangt. Vom 1. Januar 1949 an sind also alle in der katholischen Kirche Getauften ohne Unterschied an die kirchliche Eheschließungsform gebunden.

Can. 750 und 751 geben Vorschriften, in welchen Fällen Kinder Ungläubiger getauft werden können und bestimmen, daß Kinder von Ungläubigen, von Häretikern und Schismatikern, nur getauft werden können, wenn beide Eltern oder wenigstens einer zustimmt, oder wenn die Eltern nicht mehr leben oder ihr Recht verloren haben oder es nicht ausüben können.

## Gebet für die Juden am Karfreitag

Eine Erklärung der Riten-Kongregation vom 10. Juni 1948<sup>6</sup> handelt von den beiden Gebeten, die die hl. Kirche am Karfreitag für das jüdische Volk verrichtet, in denen die Worte begegnen: „perfidi judaei“ und „judaica perfidia“.

<sup>5</sup> Text: AAS. XL, 1948, 305/306.

<sup>6</sup> AAS XL 1948, 342.

Es wurde nun über den wahren Sinn dieser lateinischen Ausdrücke gefragt, besonders, da in vielen Übersetzungen, die zum Nutzen der Gläubigen in den Volkssprachen herausgegeben wurden, diese Worte mit Ausdrücken wiedergegeben werden, die dem jüdischen Volke beleidigend erscheinen.

Die hl. Kongregation, die über diese Angelegenheit befragt wurde, erachtet es für gut, nur folgende Erklärung abzugeben: „Non improbari, in translationibus, in linguis vulgares, locutiones quarum sensus sit: infidelitas, infideles in credendo.“\*)

## **Fünffjahresbericht der Orden und religiösen Genossenschaften**

Ein Erlaß der hl. Kongregation für die Ordensleute, dessen Vorschriften am 9. Juli 1947 vom Hl. Vater gutgeheißen wurden<sup>7</sup>, gibt nähere Anweisungen für die Fünffjahresberichte der Ordensgenossenschaften, Gesellschaften mit gemeinsamem Leben und Säkular-Institute, durch die der frühere Erlaß über diese Berichte vom 8. März 1922 bestätigt, teilweise verändert und weitergeführt wird.

Es wird zunächst die Pflicht zum Bericht für alle Orden usw. einschließlich der Säkular-Institute festgestellt; die fünf Jahre rechnen vom 1. Januar 1923 an. Für jedes Jahr sind bestimmte Gruppen zum Bericht verpflichtet. Für die Berichterstattung werden dann nähere Anweisungen gegeben.

## **Der hl. Josef von Calasanz, Patron der christlichen Volksschulen**

Am 12. Juli 1948 richtete der Hl. Vater an die Generaloberen der „Armen Regularkleriker der Mutter Gottes für die frommen Schulen“, im deutschen Sprachgebrauch gewöhnlich Piaristen genannt, ein Schreiben aus Anlaß der 300. Wiederkehr des Todestages und des 200. Jahrestages der Seligsprechung des hl. Josef von Calasanz († 2. August 1648, selig gesprochen 18. August 1748)\*.

Das Schreiben spricht von der Sorge der Kirche um die Erziehung und den Unterricht der armen Kinder und stellt die Verdienste des hl. Josef von Calasanz um die Erziehung der christlichen Jugend heraus.

Ein weiteres Schreiben des Hl. Vaters vom 13. August 1948 erklärt den hl. Josef von Calasanz zum „Omnium scholarum popularium christianarum ubique existentium coelestem apud Deum patronum.“

Der geschichtliche Teil des Schreibens legt die Tätigkeit des hl. Josefs von Calasanz für die christliche Volksschule dar, sowie die Arbeit der Päpste für die christliche Erziehung der Kinder.

H. v. Meurers

\*) Das Schott'sche Meßbuch übersetzt: „Lasset uns auch beten für die treulosen Juden . . . Allmächtiger ewiger Gott, Du schließest sogar die treulosen Juden von Deiner Erbarmung nicht aus . . .“ — Statt „treulos“ darf nun „ungläubig“ gesetzt werden.

<sup>7</sup> Text AAS XL 1948, 378—381.

<sup>8</sup> Text AAS XL 1948, 369—370.

# Besprechungen

## SOZIALETHIK

Des heiligen Thomas Morus Utopia, das ist Nirgendland, oder: Von der besten Staatsform. Übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel. Balduin Pick Verlag, Köln 1947. 176 S., geb. 8,— DM.

Schiel schickt seiner flüssigen und sich doch der lateinischen Vorlage treu anschließenden Übersetzung eine ausgezeichnete Einführung voraus. Die Utopia darf weder aufklärerisch noch kommunistisch mißdeutet werden; ebensowenig enthält sie als „Programmschrift eines englischen Ministers“ (Oncken) „moralisch verbräunte“ Rezepte, wie die „Dämonie der Macht“ ihr wahres Antlitz „hinter der Maske der Gerechtigkeit“ verstecken könne (Ritter). Morus will vielmehr — am Vorabend der Reformation — der abendländischen Christenheit sagen: wäret ihr wahre Christen, so hättet ihr schon längst das Angesicht der Erde erneuert. Aber ihr seid schlimmer als die Heiden; lebt doch auf einer fernen Insel ein Heidenvolk, das ohne Sakramente und Kirche, nur gestützt auf Natur und Vernunft, besser ist als ihr Christen. In der Schilderung der natürlichen Ethik und Religion der Utopier folgt Morus übrigens weithin der Lehre der mittelalterlichen Theologie über den „Naturzustand“. Dabei idealisiert er durchaus nicht die natürliche Ethik. Schreit doch in Utopia alles danach, „aus der vernunftgebundenen Diesseitsethik hinaufgehoben zu werden in den Gnadenstand der Übernatürlichkeit“.

J. Höffner

Baudin, Louis, Die Inka von Peru. Aus dem Französischen übersetzt von Jos. Nederehe. Verlag H. v. Chamier, Essen 1947. 141 S., 5,80 DM.

Die Sozial- und Wirtschaftsordnung des Inkareiches stimmt so auffallend mit der „Utopia“ des Thomas Morus überein, daß man neuerdings allen Ernstes die unhaltbare These aufgestellt hat, Morus habe (1516) von dem (erst 1531 entdeckten) Peru wissen müssen. Der bekannte französische Volkswirtschaftler Louis

Baudin zeigt demgegenüber in seinem auf gründlichen Forschungen beruhenden Werk, daß eine rational durchdachte, zentralgeleitete Kommandowirtschaft gar nicht anders sein kann. Daß ein solches System die menschliche Persönlichkeit zersetzt und in der „formlosen Masse“ endet, ist eine heute sehr aktuelle Feststellung. Aufschlußreich ist auch das Kapitel über den „Indigenismus“ im heutigen Südamerika. Eine vom Bolschewismus genährte Propaganda, die sich „als ein Gemisch von marxistischen Überbleibseln, Gewerkschaftsideen und Erinnerungen aus der Zeit der Inka“ erweist, droht in den Indianern den Geist einer „späten Revanche“ zu wecken. Baudin stellt diesen Versuchen der „Errichtung eines sowjetischen Indianergebietes“ den „Wunschtraum“ eines „Bündnisses zwischen Rot und Weiß“ gegenüber. — Nicht zuletzt steht hier übrigens die katholische Kirche Südamerikas vor einer sehr wichtigen Aufgabe.

J. Höffner

Harold Rasch, Das Ende der kapitalistischen Rechtsordnung. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1946. 141 Seiten.

Die liberale Wirtschaftsverfassung des 19. Jahrhunderts ist von außen durch staatliche Planwirtschaft, von innen durch monopolistische Vermachtung aufs schwerste erschüttert worden. Gesetzgebung und Rechtsprechung standen dieser Entwicklung lange Zeit allzu abwartend gegenüber. So kam es, „daß die deutsche Wirtschaft am Ende des zweiten Weltkrieges die Wesensmerkmale einer nahezu vollständig durgeführten Planwirtschaft aufwies“. Selbst „die einfachsten Geschäfte des täglichen Lebens, der Kauf eines Brotes, eines Paares Schuhe . . . tragen öffentlich-rechtliche Bestandteile in sich“. Trotz der mit diesem System untrennbar verbundenen heillosen Verbürokratisierung ist der Verfasser der Ansicht, daß „die Fortführung und Verfeinerung staatlicher Planwirtschaft“ eine „zwingende Notwendigkeit“ sei. Demgegenüber wird man jedoch gegen die zentralgeleitete

Wirtschaft einerseits beachtliche ökonomische Bedenken vorbringen müssen, andererseits aber vor allem an die Gefährdung der Freiheit und Würde des Menschen erinnern. Weist doch Rasch selber darauf hin, „daß, wie die letzten Jahre gelehrt haben, der Mißbrauch der Staatsgewalt sehr viel schrecklichere Folgen haben kann, als sie der heutegerigste Privatkapitalist je herbeiführen könnte“. J. Höffner

Edward Hallett Carr, Sowjetrußland und der Westen. Übers. von Maria Wickert. Balduin Pick Verlag, Köln 1948. 139 S.

Das Buch, dessen englisches Original 1946 zu London erschienen ist, wäre heute wohl nicht mehr in dieser Form geschrieben worden. Carr stellt die Sowjetideologie ausführlich und wohlwollend dar: die rein formale und institutionelle westliche Demokratie habe „die wirtschaftliche Knechtung des Arbeiters durch den Unternehmer“ nicht verhindert; es sei „zum großen Teil der Auswirkung der Sowjetpraxis und der Sowjetleistung“ zu verdanken, daß „wir jetzt alle Planwirtschaftler sind“; da der Arbeiter „nun einmal irgend einer Art von Disziplin“ unterworfen sein müsse, so sei es „seiner Ehre noch immer am zuträglichsten, wenn dieser Zwang direkt von einer staatlichen Autorität ausgehe“; die materialistische Weltanschauung sei heute nicht nur in Rußland, sondern in allen Ländern so sehr verbreitet, daß die Aufgabe, „die materiellen Lebensbedingungen der Massen zu verbessern“, heutzutage den Charakter einer Sendung habe, „welche die gleiche moralische Hingabe verlangt wie früher die Gewinnung der Seelen“; nach der geistig-kulturellen West-Ost-Bewegung des letzten Jahrtausends sei die Welt heute „vielleicht im Begriff, eine neue Ost-West-Bewegung von Menschen und Ideen zu erleben“; „manche von den tragenden Ideen der bolschewistischen Revolution“ seien wohl „bis zu einem gewissen Grade“ auch im Westen zur Heilung der sozialen Schäden anwendbar. — Wenn sich auch gegen diese und ähnliche Urteile allenthalben Bedenken anmelden, so ist das Buch doch eine ernste Gewissens-erforschung und eine eindringliche Mahnung an den Westen, die Entproletarisierung der enterbten Massen endlich mit aller Kraft überall, auch in Deutschland, zu beginnen. J. Höffner.

Paul Sering, Jenseits des Kapitalismus. Ein Beitrag zur sozialistischen Neuorientierung. Nest-Verlag, Nürnberg 1947. 275 S.

Sering unterscheidet die kapitalistische Planwirtschaft, die durch und für Monopolisten gelenkt werde, von der bolschewistischen Planwirtschaft des „russifizierten Marxismus“, die von einer „neuen gesellschaftlichen Obersicht, gegründet nicht auf Privatbesitz, sondern auf die Ausübung unentbehrlicher leitender Funktionen“, und zugunsten dieser Partei-Hierarchie durchgeführt werde, — und stellt diesen beiden Abarten die demokratisch-sozialistische Planwirtschaft gegenüber, wo alles durch das Volk und für das Volk geschehe. Es müsse erreicht werden, jeden „nach seinen Bedürfnissen“ und „unabhängig von seiner Arbeit“ mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen, damit der Mensch endlich von der Sklaverei erlöst werde. „sich sein Brot Stück für Stück“ verdienen zu müssen. „Wo Großeigentum sich als Machtzusammenballung erweise“, müsse es enteignet werden; im übrigen solle jedoch die Privateigentumsordnung bestehen bleiben. — Vielen Urteilen und Forderungen des Verfassers wird man beipflichten können, ohne freilich die grundsätzlichen Bedenken zu verschweigen, die wir gegen jede Planwirtschaft hegen, mag sie auch noch so „demokratisch“ verharmlost werden.

J. Höffner

## GLAUBE UND LEBEN

Arnold Heidrich, Pfarrer in Baumholder (Nahe), Resonet in laudibus; Lieder zur Advents- und Weihnachtszeit für die Jugend zusammengestellt. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1948.

Auf dem Weg zur Krippe begegnet uns zuerst St. Nikolaus, dann begleitet uns die jungfräuliche Mutter als Advent in Person. Durch den „leise rieselnden Schnee“ geht es auf die Herbergssuche und schließlich zum Stall, wo uns der Anblick des holdseligen Kindes wieder froh werden läßt. Das Herz jauchzt auf „in dulci jubilo“ und „resonet in laudibus“ durch Hirten- und Wiegenlieder.

Die reiche Bildillustration ist stimmungsreich, das Notenbild klar und für die Kinder leicht verständlich. Die Hinweise für die Klampfenbegleitung ver-



raten den Musikpädagogen. Das Liederbüchlein wird allen helle Freude machen. Es ist ein pasendes Weihnachtsgeschenk für die Meßdiener.

Dedant Joh. Thomas

Der Verlag Kemper-Waibstadt bei Heidelberg bietet drei Neuerscheinungen an:

In der Skrekenszeit 1942/43 schrieb Franz Joh. Weinrich den „Rosenkranz von Anno Domini 1942“. Unter dem Hagel der Bomben, in der äußersten Erprobung des christlichen Herzens, entstanden diese poetischen, in Gebetsform gehaltenen Betrachtungen der 15 Rosenkranzgeheimnisse.

Das schmutze Bändchen (128 Seiten) „Wunder der Weihnacht, ein nie verlorenes Paradies in Gedicht, Lied und Erzählung“, erhält uns die Weihnachtsstimmungen aus Jugendtagen lebendig.

Das feine Heft „Die frohe Botschaft vom göttlichen Kinde — nach Lukas“ vermittelt uns eine Übersetzung der Weihnachtsgeschichte von A. Vezin. Die Bedeutung dieser Ausgabe liegt in den Holzschnitten von Eugen Nerdinger.

Der Volker-Verlag, Köln schenkt uns eine Sonderausgabe der ersten Kapitel aus der früher im Verlag Kösel erschienenen Biographie über die hl. Elisabeth von Franz Joh. Weinrich unter dem Titel: „Aus St. Elisabeths Jugendtagen“. Diese Erzählungen aus der frühen Kindheit der populären Heiligen sind für jung und alt eine reine Freude.

Dedant Joh. Thomas

Karl Hermann Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments. Heidelberg 1948, Verlag Kerle. 312 S.

Wer auf die Ankündigung hin, daß hier eine (allerdings umgearbeitete) Bonner theologische Dissertation aus den vergangenen Kriegsjahren vorgelegt wird, eine der üblichen Anfängerarbeiten mit ihrem verständlichen Unausgeglichenheiten erwartet hatte, ist angenehm überrascht; denn er entdeckt bald, daß er statt dessen eine ausgesprochen gewichtiges Werk in Händen hält, das auf Schritt und Tritt den reifen, souverän mit Quellen und Lite-

ratur schaltenden, sauber und besonnen schlußfolgernden Gelehrten verrät. In Wirklichkeit hat das Buch denn auch nach Ausweis des Vorwortes eine 20jährige Geschichte hinter sich — ein Zeitraum, während dessen sich der Verf. übrigens — gewiß nicht zum Schaden seines ntl. Anliegens — in der Schule O. Weinreichs eine gründliche althilologische Schulung erworben hat, von der 1938 eine ausgezeichnete philosophische Dissertation über „Virgil in der Deutung Augustins“ Zeugnis gab.

Die vorliegende Untersuchung will aus der Fülle der Aussagen die das NT zu seinem Zentralthema von der Passion Christi enthält, zu ihrem äußeren Geschehen, wie es sich in menschlicher Vordergründigkeit und göttlicher Hintergründigkeit abgespielt hat (I), zu ihrer Frucht und ihrem Heilswert (II) und zu ihrer Funktion als Form und Leben der Kirche (III), das hinter den Aussagen stehende, in ihnen lebendige Passionskerygma der ältesten Überlieferung herausarbeiten. Sie bedient sich dazu mit anerkannter Behutsamkeit und unter dauernder fruchtbarer katholischer Auseinandersetzung mit den protestantischen Vorarbeiten der formgeschichtlichen Methode. Das Ergebnis kristallisiert sich um hochbedeutsame sog. „Verkündigungswörter“ wie „Leiden“, „Lamm“, „Holz“, „Siegen“, „Lösegeld“, „Blut“, „Kreuz“, die jeweils einer sorgsam theologischen Interpretation unterzogen werden. Das imponierende geschlossene „Glaubensbild“ der Passionsverkündigung der ältesten Kirche als der Verkündigung vom rettenden Todessieg Christi, das sich am Ende ergibt, und dessen gleichzeitigen Charakter aus „Geschichtsbild“ der Verf. überzeugend gegen R. Bultmann und G. Bertram verteidigt (287/99), stellt weit mehr als ein exegetisches Fadergebnis dar. Nicht nur alle Dogmen- und Verkündigungsgeschichte, sondern auch noch sehr konkrete heutige materialkerygmatische Überlegungen sind auf solid saubere Fundamentierung im ntl. Bereich entscheidend angewiesen. Ein Gleiches gilt nicht zuletzt von den jungen Disziplinen der Frömmigkeits- und der Exegese-geschichte. Mit Freuden hört man, daß der Verf. inzwischen, das ihm eigene Fingerspitzengefühl für fruchtbare Themastellung erneut bewährend, seine philologische und exegetische Schulung

eben auf dem Felde der Exegese Geschichte eingesetzt hat und mit Arbeiten zur Geschichte des altchristlichen Paulusverständnisses beschäftigt ist, und man möchte ihm von Herzen auf diesem (bisher so grausam vernachlässigten) Gebiete gleichen Erfolg wie auf dem ntl. wünschen. — Zum Thema: „Der Geist als Frucht des Kreuzes und der Erhöhung Christi“ (180/3) vermisste ich den Hinweis auf Jo 7,37f. in der nun wohl durch H. Rahner (Biblica 22/1941, 269/302, 367/403) endgültig als ursprünglich erwiesenen alten Auffassung, die durch die spätere, auf sekundärer Interpretation beruhende Interpunktion verwischt worden ist. Dr. Balthasar Fischer

**Die Kirche in der Welt.** Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1. Lieferung, 1947, 140 S., 4,— DM; 2. Lieferung, 1948, 162 S., 4,— DM.

Das in freier Folge erscheinende und sich ständig erweiternde Loseblatt-Lexikon will als Hilfsbuch für das gesamte Gebiet der modernen Seelsorge in allen aktuellen und schwierigen Fragen der Theorie und Praxis eine ebenso schnelle wie wissenschaftlich und christlich zuverlässige Auskunft geben. Es sind sieben Sektionen vorgesehen: „Das religiöse Leben im engeren und eigentlichen Sinne“, „Philosophie und Naturwissenschaft“, „Anthropologie, Bildung und Erziehung“, „Das Recht“, „Staat und Politik“, „Wirtschaft und Sozialpolitik“, „Literatur, Kunst und Film“. Wie vielseitig und zeitnah die Themenstellung ist, zeigen die in der 1. und 2. Lieferung besprochenen Fragen, u. a.: christliche Existenz, Eheideal, Ehenot, Abtreibung, medizinische und soziale Indikation, Schwangerschaftsverhütung, Sterilisation, Euthanasie, Religionsunterricht in Berufsschulen, Pfarrprinzip, Heilseelsorge, Persönlichkeit und Masse, Bodenreform und Siedlung, Lohngerechtigkeit, Eigentum, Kapitalismus, Sozialismus, Neuordnung der Sozialversicherung, Christ und Künstler, Theater, Film, Le Fort: Der Kranz der Engel, Wiehert: Die Jerominkinder usw. Der ausgezeichnete Mitarbeiterkreis und die bisher vorliegenden 60 Artikel geben die Gewähr, daß das Loseblatt-Lexikon den Seelsorgern, Erziehern und allen geistig Interessierten wertvolle Anregungen geben wird. J. Höffner

Dempff, Alois, Die Krisis des Fortschrittsglaubens. Verlag Herder, Wien 1947. 38 S.

Diese „Aphorismen“ des Wiener Philosophen „zur geistigen Lage“ sind ein Anruf an alle, die es angeht — und es geht den Theologen eminent an —, sich intensiv mit dem verwandelten Weltbild der Gegenwart zu befassen. Für jeden, der Augen hat zu sehen, ist es offenbar geworden, daß in den letzten hundert Jahren „neben dem unaufhaltsamen, wissenschaftlichen Fortschritt mitsamt einer entscheidenden, philosophischen Peripetie, einer echten Wende zum Besseren, ein erschreckender Verfall der Weltanschauungen mit folgschweren Auswirkungen einherging“ (S. 5f). Die Ursache dieser Diskrepanz — wie oft wiederholt sie sich in der privaten Sphäre — findet Dempff in der Übertragung der naturwissenschaftlichen Forschungsgesetzlichkeit auf alle anderen Fachgebiete und insbesondere in dem „hemmungslosen, öffentlichen Atheismus“, als dessen Propheten Hegel, Comte, Spencer, Feuerbach, Nietzsche, Spengler zu nennen sind (S. 9). Nicht aber hat das naturwissenschaftliche Denken als solches den religiös-sittlichen Niedergang verschuldet. Im Gegenteil, die Resultate der Naturwissenschaft haben die „Auferstehung der Metaphysik“ mit heraufgeführt. „Diese geistesgeschichtliche Tatsache ist freilich fast noch unbekannt“ (S. 10). Zwar machte die vernichtende Wirkung der Atombombe auch dem Mann aus dem Volke drastisch klar, daß die Naturforschung abermals dabei ist, nicht nur die technischen, sondern auch die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse grundstürzend zu ändern, ein neues „Zeitalter der Erfindungen und Entdeckungen“ zu begründen. Welch weittragende Probleme sich aber im geisteswissenschaftlichen Bereich durch die epochalen Erkenntnisse der modernen Physik und Biologie auftun, davon haben selbst unter den Berufenen erst wenige Kenntnis genommen. Auch in der Soziologie und Philosophie beginnt „die große Wende“ sich deutlich abzuheben. Den „echten, ethischen Fortschritt“, der den naturwissenschaftlichen Einsichten und Errungenschaften nicht gefolgt ist, kann Dempff für die Soziologie feststellen. In der selbstkritischen Auflockerung der

starren Parteidoktrinen der Liberalen, Sozialisten und christlichen Demokraten erkennt er verheißungsvolle Ansätze zu einer künftigen, besseren politischen und sozialen Ordnung des Erdkreises, wofür man dem Christentum gestattet, die in seinem Wesen begründete und bereitete Welterlösung zu erfüllen.

Auf wenigen Seiten hat Dempf schwierigste Fragen beantwortet, berührt und beschworen, zu gedrängt für uns, denen die von ihm in dankenswerter Weise aufgeführte „unentbehrliche Literatur“ auch heute noch weitgehend unerreichbar ist. Möge vieles von dem, was die kleine Schrift in der Skizze vorlegt, umfassend ausgebaut werden.

Besondere Beachtung verdient der aktuelle Hinweis auf die Tatsache und die sich aus ihr für das Gespräch zwischen den Konfessionen ergebenden Folgerungen, daß die Uneinigkeit der Christenheit zu einem nicht geringen Teil durch politische, völkische, kulturelle und soziale Gegensätze mitverursacht worden ist. Aber die Behauptung, „daß nicht die theologischen Streitigkeiten der eigentliche Grund der Spaltungen und Schismen gewesen sind, sondern instinktive Antipathien auf Grund der kulturellen, sozialen und politischen Spannungen“ (S. 34), kann vor der geschichtlichen Wirklichkeit nicht bestehen. — Seite 32 ist Leo XIII. gemeint, nicht Leo XII.

Dr. W. Bartz

Die Benedikt-Enzyklika Pius' XII.

„Fulgens radiatur“ vom 21. März 1947 liegt in zwei deutschen Übersetzungen vor:

Fulgens radiatur. Rundschreiben Papst Pius' XII. zum 1400. Todestag des heiligen Benedikt. Hrsg. von der Abtei St. Joseph zu Gerleve. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1947, kart. 0,80 DM.

Papst Pius XII., Benedikt-Enzyklika „Fulgens radiatur“, Sebaldis-Verlag, Nürnberg 1947. 31 S.

Egenter, Richard, Von der Einfachheit. Gregorius-Verlag vorm. Friedrich Pustet, Regensburg 1947.

Von der Frage aus, ob die durch die Not uns aufgezwungene Einfachheit des Lebens uns auch zu der wirklichen Einfachheit als einem sittlichen Wert führe,

untersucht E. die Einfachheit nach ihrem Wesen und ihrer Wirkung. Er zeigt, daß das Einfache nicht das Primitive, sondern in der Seinsordnung das Höchste ist. Gott ist einfach, nicht Potenz und Akt, sondern absolute Fülle in einheitlichster Form, seine Eigenschaften fallen mit seinem Wesen zusammen. Thomas sagt: Je einfacher etwas ist, desto edeler ist es (S. 15). Das hat seine Bedeutung für das sittliche Leben: Wir müssen einfach werden. Von der Einfachheit argloser Unschuld müssen wir fortschreiten zur bewußten Einfachheit. Diese hat als erstes notwendiges Merkmal die Wesenseinheit in der Ehrfurcht vor den Eigengesetzen des Wirklichen. Das zweite Merkmal ist die Bestimmtheit von einem maßgebenden Ziel. Für das sittliche Leben heißt dies, daß alles Handeln geordnet wird durch das Gerichtsein auf das letzte Ziel. Dies aber erfordert Zusammenfassung der Motive und Entscheidung aus der tiefsten Schicht der Seele, dem Gewissen. Ist das Herz einfach, klar, so wird sich das äußere Verhalten darbieten als Anspruchslosigkeit, Freiheit gegenüber den Dingen, als Schlichtheit, Geradheit und Treue mit den Menschen. Als christliche Tugend ist die Einfachheit begnadetes Leben nach dem Vorbilde Christi gemäß dem in den Geboten geoffenbarten Wesen und Willen Gottes, entsprechend den Lebensgesetzen, zielbestimmt durch das notwendige Endziel: Gott.

Dr. N. Seelhammer

Pieper, Josef, Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens, München 1947. 3. Aufl.

Der Verfasser hat aus seinen bekannten Schriftchen eine Reihe der wesentlichen Stellen herausgezogen und bietet sie in dieser kurzen Zusammenfassung denen, die die Bücher selbst nicht mehr erreichen können. Er nennt die Zusammenstellung selbst einen Notbehelf. Sie ersetzt in der Tat nicht die Lektüre jener Schriften, aber die Gedanken sind so wertvoll, daß die Leser dem Verfasser auch für den Notbehelf dankbar sind. Denn sie werden in die tiefe Geisteswelt des hl. Thomas eingeführt und bekommen einen Geschmack von dem Reichtum und der Lebenskraft dieses Geistes.

Dr. N. Seelhammer

**Joseph Lortz**

# **Die Reformation als religiöses Anliegen heute**

**Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta**

288 Seiten / Halbleinen DM 9,60

Ein neues bedeutendes und hochaktuelles Werk des bekannten Kirchenhistorikers.

Aus dem Inhalt u. a.: Die abendländische Situation und unser Anliegen / Die spätmittelalterliche Absetzbewegung von der Kirche / Die religiöse Lage im 15. Jahrhundert / Reformation historisch notwendig? Katholische Mitschuld. — Martin Luther / Vom Mönch zum Reformator / Katholische und evangelische Gewissensforschung / Luther als Fülle, als Neues / Luther homo religiosus / Luther nicht Vollhörer der Kirche / Luther nicht Vollhörer der Bibel / Pflicht, den Auftrag der Reformation neu aufzugreifen. — Die innerkirchliche Reform des 16. Jahrhunderts / Grundlegung der kirchlichen Reform / Der deutsche Beitrag / Die Wende / Durchbruch und Krönung der Reform / Gegenreformation / Das 17. Jahrhundert: Frankreich, Spanien, Deutschland / Innerkirchliche Reform als bleibendes Thema der Weltgeschichte — Umfassende christliche Bedeutung der Reformation / Religiöse Anliegen und theologische Schlußfolgerungen / Katholische Bejahung evangelisch-reformatorischer Anliegen / Überbrückbarkeit gewisser Gegensätze / Die ungelösten Gegensätze / Der heutige Katholizismus / Laie und Kirche / Die katholische Wende / Heiligsprechung des christlichen Gewissens und des Laientums

**PAULINUS - VERLAG TRIER**



**Franz Binsfeld & Co.**

Nachfolger Josef Dornoff

**Trier, Saarstrasse 39**

Fernsprech-Nummer 2938

**Ausführung von Kirchen-  
fenstern und Glasmalereien**



**R. Lentzen-Deis**

**Bernkastel-Kues**

Messweinlieferant

Weingrosshandlung





Gegründet 1878

## Christoph=Kellerei

Johann Peter Baden

Trier a. d. Mosel  
Christophstrasse 24

---

Mosel-, Saar-, Ruwer-Weine

---

**Ihr Messweinlieferant**

## J. B. Grachs Buchhandlung

Jakob Weber

Trier, Simonstr. 36 - am Hauptmarkt  
Gegründet 1846

**Bücher**  
Zeitschriften  
Schreibwaren

Spezialität:

**Kathol. Theologie  
und Liturgik**

Stets Eingang von Neuerscheinungen aller Wissensgebiete

Ansichtssendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

## Zu Advent und Weihnacht!

Eine schöne Gabe für Familie und Jugendgruppe!

Josef Felten **Weihnachtsbuch**

Lied, Gedicht und Spiel / 56 Seiten. Geb. DM. 2.50

Das in Zweifarbendruck graphisch schön gestaltete Bändchen bringt Anregung und Besinnung, Lied, Gedicht und Spiel für Advent und Weihnacht in reicher Fülle.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## Möbeltransporte

mit **Auto-Möbelwagen** seit 75 Jahren durch

**M. Mallmann Nachf., Trier**

Fernsprecher 2800

Thebäerstraße 47/49

